LA VIOLENCIA EN LOS ANDES
Historia de un concepto, siglos XVI-XVII

Eduardo Torres Arancivia







Eduardo Torres Arancivia (Lima, 1976). Es doctor en Historia con mención en Estudios Andinos por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Sus investigaciones giran en torno a la Historia de la cultura política y social en el Perú y a la Historia de la música. Ha escrito los siguientes libros: *Corte de virreyes. El entorno del poder en el Perú del siglo XVII* (2006, 2014); *Buscando un rey. El autoritarismo en la Historia del Perú* (2007); *El acorde perdido. Ensayos sobre la experiencia musical en el Perú* (2010) y *La voz de nuestra Historia. El poder de la oratoria civil y religiosa en el Perú* (siglos XVI-XIX) (2012). En su carrera ha sido reconocido con los siguientes premios de investigación y escritura: El *Franklin Pease G.Y* (2004) y el *Premio Nacional PUCP*, categoría ensayo (2007); galardón que volvió a recibir en el 2009.

E-mails de contacto:
torres.el@pucp.edu.pe
edutorres35@hotmail.com

La violencia en los Andes.
Historia de un concepto, siglos XVI-XVII

LA VIOLENCIA EN LOS ANDES
Historia de un concepto, siglos XVI-XVII

Eduardo Torres Arancivia





La violencia en los Andes. Historia de un concepto, siglos XVI-XVII
Eduardo Torres Arancivia

INSTITUTO RIVA-AGÜERO
Jirón Camaná 459, Lima 1 – Perú
Teléfono: (511) 626-6600
Fax: (511) 626-6618
Correo electrónico: ira@pucp.edu.pe
Página Web: http://ira.pucp.edu.pe/

Carátula:
El entierro del mal cura (detalle). Francisco Laso. Ca. 1860-1868. Óleo sobre tela. Cortesía del Museo de Arte de Lima.

Imágenes interiores:
El autor presenta las imágenes en un color de fondo distinto para resaltar los trazos de la composición.

Diseño y diagramación:
Gisella Scheuch

Primera edición digital, julio 2016

Publicación electrónica disponible en:
http://ira.pucp.edu.pe/biblioteca/publicaciones/la-violencia-en-los-andes-historia-de-un-concepto-siglos-xvi-xvii/

ISBN: 978-9972-832-84-0

Publicación del Instituto Riva-Agüero Nº 315

*A la memoria de **Titu Cusi Yupanqui**, quien fue el primero en comprender la violencia de su tiempo; y a la de **Alonso Pérez de Martel Santoyo**, quien en 1541 pedía curar el pasado para ordenar el porvenir.*



En el presente, al Dr. ***José de la Puente Brunke.***

«Sin la capacidad de poder matar a sus semejantes, sin la capacidad de poder abreviar violentamente el lapso posible de la vida de cada uno de los otros, no existirían las historias que todos conocemos».

Reinhart Koselleck, *Historia y Hermenéutica* (1987)

«¿Hasta cuándo, Yahvé, pediré auxilio, sin que tú escuches, clamaré a ti: «¡Violencia!» sin que tú salves? ¿Por qué me haces ver la iniquidad, y tú miras la opresión? ¡Ante mí rapiña y violencia, querella hay y discordia se suscita! Por eso la ley se desvirtúa, y no aparece el juicio. ¡Sí, el impío asedia al justo, por eso aparece el juicio pervertido!»

Libro de Habacuc, 1; 2-4 [Leído y citado por D. Felipe Guamán Poma de Ayala hacia 1615]

«[Pariacaca] Se quedó sentado aparte. Mientras estuvo así, no hubo nadie que le convidara a beber. Se encolerizó y, cinco días después, aniquiló a aquella comunidad levantándose [bajo la forma de un temporal de] lluvia roja y amarilla».

Anónimo, *Manuscrito de Huarochirí* (h. 1598).

LA VIOLENCIA EN LOS ANDES
Historia de un concepto, siglos XVI-XVII

¿Qué significa decir *violencia* en los Andes de los siglos XVI y XVII? ¿Cómo ese decir se pudo transformar en acto de fuerza brutal de unos hombres y mujeres contra otros hombres y mujeres que fueron denominados *indios*? El presente libro trata de responder a estas preguntas, y así se inscribe en un nuevo capítulo de la historia de la cultura política andina. En base al análisis conceptual se devela el discurso de la fuerza, que permite a unos dañar a otros, en virtud de una religión distinta, de una cultura diferente y de costumbres disímiles. Del mismo modo, en estas páginas se pondrá de manifiesto cómo el lenguaje crea el objeto al que las cóleras y odios se pueden dirigir sin discreción. Así, se dilucidan los mecanismos mediante los cuales hispanos, blancos criollos y mestizos ejercieron violencia contra las poblaciones nativas y sus descendientes; todo esto en contra de lo que la Monarquía Católica quería para sus vasallos indianos, que no era sino el buen gobierno, impregnado de justicia para unos y otros. Para estos fines, el autor analiza crónicas, relaciones, tratados y documentos de archivo que ponen de manifiesto lo dañado que se hallaba el cuerpo social del Perú virreinal.

Contenido

SEGUNDA PARTE
EL DISCURSO DE LA FUERZA EN LA CONCEPCIÓN HISPANOPERUANA

TERCERA PARTE
VIOLENCIA Y OTREDAD

CUARTA PARTE
DEL CONCEPTO AL HECHO VIOLENTO

Prólogo

Este exhaustivo estudio de Eduardo Torres Arancivia explora el desarrollo de un concepto que, desde las reflexiones de Hegel, ha sido considerado un motivo dominante de la historia. En efecto, la violencia aparece en la historiografía occidental no como un mero accidente o un hecho excepcional sino como el motivo que pone en marcha la narrativa de los hechos que los historiadores consideraron dignos de ser narrados. La historia escrita ha sido entonces la historia de desgarradores conflictos que, en algunos casos, legitiman la posición de los vencedores y, en otros, se interrogan por la moralidad de los sucesos.

La aproximación de Torres Arancivia busca historiar el concepto mismo de "violencia" a partir de las ideas de Reinhart Koselleck. El autor nos plantea entonces el problema de cómo entender los distintos sentidos que cobró la palabra situándola en su tiempo y en su lugar. De esta manera, nos propone un estudio hermenéutico que analiza el valor de la violencia rehuyendo de las críticas anacrónicas.

¿Qué se entendía por violencia en los Andes antes de la Ilustración? ¿Qué la convertía en legítima o ilegítima? Para responder estas preguntas, el historiador recurre a herramientas de distintas disciplinas. De esta manera, la sociología, la filosofía y la semiótica son visitadas para ofrecernos una crítica propiamente histórica, es decir, situada, de su objeto de estudio. Este trabajo documental y reflexivo no solamente destaca por

su amplitud ya que además le demanda una especial finura: por un lado, Torres Arancivia sabe que debe ser leal a los textos que ausculta y que debe evitar enjuiciarlos desde el presente; por otro, entiende que esos mismos documentos tienden a ocultar una realidad ominosa. En efecto, la violencia no se agota en lo narrado. Se encuentra en la carne de los afectados. Es un dolor real, concreto, profundo, que, incluso cuando es denunciado, nunca queda totalmente plasmado.

Dado que el concepto sometido a análisis y crítica histórica es el de violencia y puesto que la violencia se define como el motivo que acarrea la narrativa de la historia, el estudio de Torres Arancivia puede interpretarse como una historia de la historia o una *historización* de diversas historiografías. El autor nos narra entonces cómo el tiempo fue narrado, cuáles fueron las claves mediante las cuales la escritura se cobró la forma de una legitimación de la violencia que, a sus ojos, es la legitimación de la construcción del otro. La violencia, como el historiador lo explica, surge desde la construcción de una alteridad, en este caso particular, del *indio*, una figura que el lenguaje debe construir para ulteriormente hacer posible su sometimiento. Para ello, el sujeto violentado ha de ser primero imaginado como aquel que merece la violencia que padece. Así, pues, para que la violencia sea una forma de relación cotidiana, para que el *hecho colonial* quede consumado, el lenguaje cotidiano debe configurarse como violento y colonial. La violencia se convierte, entonces, en una *tragedia lingüística*. La escritura ha de ser entendida, en algunos casos, como una forma de violencia y, en otros, una resistencia a aquella violencia. La conquista colonial es, entonces, una guerra librada también en el escenario del lenguaje. El dolor que causa y la profundidad de la herida con la que marca la historia de los Andes requiere por ello de una auscultación filológica, un tipo de aproximación que, en este caso, posee un significado hondamente solidario.

El trabajo de Torres Arancivia es una exploración audaz, ambiciosa, histórica en un sentido pleno. Plantea cuestiones que se abocan a las cosas mismas de los hechos. Sobre todo, es un trabajo que demuestra ardor intelectual y un apasionado asombro por la compleja y trágica condición humana.

Este libro revela la escritura y cuestiona nuestra historia. Nos obliga, por lo tanto, a la relectura de la historiografía clásica peruana. Formula preguntas profundas y nos ofrece respuestas iluminadoras. Torres Arancivia cumple así con el mandato ciceroniano de hacer de la historia *testigo del tiempo*. Su lectura nos interpela, nos inquieta y nos despierta.

Fue para mí un honor y un desafío intelectual enriquecedor acompañar al autor en esta aventura de reconocimiento e interrogación al pasado peruano.

Salomón Lerner Febres
Rector Emérito
Pontificia Universidad Católica Del Perú

Agradecimientos

Este libro me demandó, en su elaboración, cinco años (2010-2015). En todo ese tiempo, profesores, colegas y amigos me ayudaron —directa o indirectamente— a la finalización de esta empresa que, por su compleja sustancia, parecía un reto irrealizable. Tales personas, a las que va mi gratitud, son las siguientes:

José de la Puente Brunke, Salomón Lerner Febres, Fernando Armas Asín, Laura Gutiérrez Arbulú, Melecio Tineo Morón, Mauricio Véliz Cartagena y Eduardo Barriga Altamirano.

De la misma manera, tengo una deuda intelectual con el *Instituto Riva-Agüero del Perú* por acoger con entusiasmo la publicación en línea de este libro. Creo que hoy por hoy los historiadores debemos optar por ese formato que permite el que, tal vez, es un acto supremo de amistad académica: compartir el saber con todo interesado, en cualquier parte de este complicado mundo. En eso, el *Instituto Riva-Agüero del Perú* ha mostrado iniciativa en los últimos años, lo que ha hecho que me sienta muy orgulloso de ser parte de tan distinguida comunidad.

El autor

Prefacio

I. Violencia y biografía

Desde hace mucho tiempo ya no llama a sorpresa sostener que, en la generalidad de los casos, son las motivaciones personales o existenciales las que dinamizan el trabajo de un historiador. En ese sentido, como un *ser arrojado al mundo* —siguiendo a la terminología de Heidegger— me tocó experimentar en el Perú un *tiempo de la violencia* atroz (1980-1992) y entendí, desde muy niño, que vivía en un país extremadamente violento. Tal vez no lo había dicho antes con tanta contundencia, pero la razón por la que estudié Historia (y por la que sigo bregando en ella) fue para racionalizar mi memoria y —en ese ejercicio introspectivo— contribuir a que quienes me rodean puedan, a la par, racionalizar los grandes males que suelen golpear a la sociedad en la que vivimos inmersos.

En trabajos previos he intentado dar una explicación histórica a los graves problemas que nos aquejan: la guerra, la tiranía, la corrupción, el autoritarismo y la injusticia.[1] Si se puede hablar de deberes sociales

---

1 Véase de Eduardo Torres Arancivia. "Una aproximación a la guerra en los Andes: el final de la expansión incaica y el tiempo de Huayna Cápac". *Boletín del Instituto Riva Agüero*, nº 27, 2000, pp. 393-436; *Corte de virreyes. El entorno del poder en el Perú del siglo XVII*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú; 2006; "El problema historiográfico de la corrupción en el Antiguo Régimen. Una tentativa de solución". *Summa Humanitatis, Revista Electrónica del Departamento de Humanidades*. Lima: Pontificia Universidad Católica

o políticos del historiador, pues entendí que la utilidad de esta ciencia radica en encontrar los fundamentos de esos males, no porque crea que develándolos desaparecerán diluidos en una especia de rumbo teleológico que se corona con el triunfo del bien, sino que —más bien— creo que, tales iniquidades, jamás desaparecerán del seno social y por ello hay que encararlas con valor. No obstante, si soy un firme convencido —y en esto sigo al psicoanalista Rollo May— que los efectos de esas taras pueden ser aminorados; de ahí que la Historia en el Perú, ahora más que nunca, debe contribuir a la problematización de la política y sus contingencias pues solo así el conciudadano tendrá claro el norte en el que tal vez pueda brillar la anhelada justicia social.

Las páginas que vienen a continuación intentarán —como otros muchos lo han intentado— dominar al viejo demonio de la violencia. Es una antigua deuda que tengo para con mi país y para ello escribo este libro que solo constituye un primer esfuerzo de otros tantos que tengo programados. Como había señalado en esas líneas iniciales, hacia 1983, con casi siete años encima, fui consciente de que la gente moría a mí alrededor de la forma más atroz y sentí un miedo que me marcó por siempre. Hasta el día de hoy tengo grababas en la retina imágenes tremendas de los efectos de la fuerza más brutal y, en mis tímpanos, aún resuena el verdadero silbido que traía la muerte, pero lo que tal vez más me sorprende es la facultad que tuve —y tuvimos muchos— de hacer de la vida en guerra algo cotidiano. Los efectos de esas experiencias vienen luego, con el pasar de los años, de ahí que comprenda a mucha gente que no quiera recordar y hasta puedo comprender el sano derecho a la amnesia histórica. Eso último no me ha funcionado y no es el caso de este libro y de ninguno de los que he escrito. Y es que el procesar la memoria y la historia es otro de los canales de exorcismo que todos nosotros nos merecemos y que hasta las sociedades en su conjunto necesitan ¿Por qué los mecanismos de la violencia han señoreado en esta parte del mundo que, desde 1523, se llama Perú? Es la pregunta que a partir de esa lejana vivencia de mí también lejana infancia me ha interesado responder. No

del Perú, 2007 (en http://revistas.Pontificia Universidad Católica del Perú.edu.pe/index.php/summa_humanitatis/search/authors); *Buscando un rey. El autoritarismo en la Historia del Perú, siglos XVI-XXI*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2007.

obstante, éste no puede ser un trabajo solitario ni mucho menos el de un solo libro. Por ahora, se trata, como todo en la vida, de ir a los orígenes, a los inicios, a las esencias de esas ideas discursivas que hechas potencia pueden transformarlo todo, para bien o para mal.

II. Propósito de la presente obra

Lo que en estas páginas se busca dilucidar es el concepto de violencia en los Andes en los siglos XVI y XVII. En ese sentido, se ingresará a un universo mental, ideológico y religioso que fundamentó, explicó y definió una acción de fuerza nociva que un individuo acometió a otro. Tal reto parece tener el carácter de inconmensurable como lo tiene, desde luego, todo trabajo de largo aliento. No obstante, este libro —lejos de ser una culminación— pretende ser la base de otras posibles investigaciones futuras. El tema, como puede comprenderse, está lejos de agotarse y sería muy pertinente que una y otra vez se regrese sobre el tópico que aquí se estudiará. Eso estaría bien y hasta podría decirse que ese retorno tiene sabor a deber impostergable, más aún porque en los Andes peruanos, hasta el día de hoy, se viven intensos procesos de violencia de los que es muy difícil que se pueda escapar.

Sobre eso último, debe ser uno un sincero pesimista o, tal vez, un pragmático realista. Es evidente —y es muy probable que muchos estén en contra del siguiente enunciado— que la humanidad jamás se podrá desprender de la violencia, tal fenómeno es connatural al ser humano; pero sí soy un creyente de que —y aquí recojo (ya lo dije) lo sostenido por el psicoanalista Rollo May— nunca se podrá acabar con el mal. No obstante, a pesar de tal destino, se puede alcanzar (y hasta puede predominar) el bien, *a pesar de la existencia del mal*.[2] En ese sentido —y esto tiene que ver con la función social del historiador— es un deber de los peruanos (deber casi biológico) entrar al análisis de la definición de un mal que ha signado el devenir de la Historia de esta parte del mundo.

Sin embargo, decir *definir violencia* suena, a un eventual lector, al trabajo propio del que elabora un diccionario. Ojalá fuera así de simple. La teoría

2 Rollo May. *Fuentes para la violencia*. Buenos Aires, Emecé, 1974 [1972], p. 289.

y el sustento histórico-filosófico de este estudio es el que señala que en los *conceptos* (que no son meras palabras) se condensan y resumen varias épocas históricas. No solo eso, en los conceptos se hayan impregnados retazos de realidades pretéritas y si se logran detectar esos retazos en dichas palabras claves, un mundo entero (con su religión y su ideología) vuelve a cobrar vida.

Reinhart Koselleck (1923-2006), historiador y filósofo alemán, fue quien con sus estudios permitió que este libro se encausara. Él, que inició una corriente denominada *Historia de los Conceptos*, sostenía justamente lo que estamos adelantando: en los conceptos aparece la vida pretérita y hasta actual de las sociedades.[3] Bajo esa consideración lejos estamos de querer elaborar una historia de la palabra *violencia*, tal no es nuestro propósito. El nuestro es indagar qué universo de significados y significantes se derivan del concepto *violencia*.

Aunque un eventual lector de este libro ya tiene como obvia una definición de violencia (dañar o forzar al otro) más complicado resulta entender el por qué se dañaría o se forzaría a alguien. Así, vemos que las dimensiones semánticas se van multiplicando: *dañar*, *forzar*, *otro*. Y tales dimensiones se vuelven mucho más complejas cuando se intenta analizar el pasado. En cada palabra —ya lo vamos adelantando— se perciben lo que Koselleck denominó *estratos del tiempo*, de ahí que decir *violencia* hoy es muy distinto que enunciar *violencia* en 1532. Entre el hoy y el ayer, el concepto se ha enriquecido, pero también se ha visto desprovisto de otros tantos significantes.

Lo que ha ocurrido entre los académicos y no académicos es que muchas veces se asume con simpleza un concepto pensando que su definición debe ser, siempre, la más sencilla: "violencia es dañar al otro". Tal es un simplismo, pero lo simple sirve para la vida cotidiana porque a veces hay que seguir a pie juntillas eso de que la explicación más sencilla siempre será la verdadera. Reduccionismo llano, pero útil, al fin y al cabo. Sin embargo, introducirse al problema de la violencia justamente no tiene ninguna dimensión de sencillez, como todo lo que es propio al ser humano y a las Ciencias Sociales. Acaso ¿fueron los mochicas violentos al

3 Reinhart Koselleck. *Historia de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Madrid: Trotta, 2012 [2006].

momento de sacrificar a prisioneros que cazaban *ex profeso* en batallas rituales? ¿Fue Pizarro un hombre violento cuando agarrotaba indios solo por tenerlos como potenciales enemigos? ¿Fue violento el sacerdote que en 1658 molió a palos a una indiecita de 10 años hasta hacerla vomitar sangre?[4] ¿Auspició la Monarquía Hispánica una política de violencia para instaurar su poder en el Perú?

Cualquier persona el día de hoy contestaría que sí a todas las preguntas anteriores y tendríamos que darle la razón. Pero el historiador debe —siempre— apelar a una hermenéutica que le permita contextualizar el sistema de creencias predominante en la época en la que el concepto fue enunciado. Entonces, el que un historiador conteste que sí a las mentadas interrogantes haría que éste arribe a ese reduccionismo peligroso al que hemos hecho mención. Para resolver este asunto el investigador del pasado debe sondear los distintos discursos que han sobrevivido de cada época para comprender la polisemia de un concepto. Bajo estas consideraciones esta obra se ha propuesto develar qué entendía la gente por violencia (en el discurso, y hasta en el discurso *que se hace acción*) en los Andes en el periodo que va desde 1532 hasta 1699.

III. La violencia: un fenómeno esquivo

Hace ya más de tres décadas, Hannah Arendt —en un estudio pionero y emblemático— sostenía que el problema de la violencia, como materia de estudio y reflexión, aún estaba lejos de ser dilucidado o, por lo menos, comprendido de forma sistemática. En su planteamiento, sostenía que la violencia "se da por sentada y, en consecuencia, se la pasa por alto: nadie examina ni cuestiona lo que es obvio para todo el mundo".[5] Tal aseveración no puede resultar exagerada actualmente. Los hombres, las mujeres y los niños afrontan casi a diario los efectos de la violencia, pero rara vez hay una actitud interrogante hacia ellos.

4 Archivo Arzobispal de Lima (de aquí en adelante AAL). Causas Criminales. Leg. XX, exp. 7, 1658.

5 Hannah Arendt. *Sobre la violencia*. México D.F: Joaquín Mortiz, 1970, p. 13.

Frente a la violencia, las religiones tratan de frenarla; por otro lado, no son pocos los filósofos y políticos que la han incorporado como medio para transformar el mundo. Unos pretenden erradicarla, otros aminorarla y, los muy pocos, tal vez siendo más realistas, asumen el hecho de que la violencia jamás podrá ser erradicada del escenario de la humanidad. No obstante, el fenómeno de la violencia se presenta ambiguo, extraño, tan obvio —como sentenciaba Arendt— que ni se plantea como problema por dilucidar.

Ya en el siglo XIX, Marx recogió el problema de la violencia y lo asumió para su tesis sobre la interpretación de la realidad social. En *El Capital* se plantea con toda claridad que la violencia es la partera de toda sociedad vieja preñada de una nueva; es —asimismo— una potencia económica que se nutre de las contradicciones inherentes a esa sociedad que es escenario de la lucha de clases.[6] A inicios del siglo XX, Georges Sorel volvió a postular la utilidad inevitable de la violencia: ésta —como la fuerza expresada del proletariado a través de la huelga— restaura la estructura de las clases atacando la ingenuidad de la burguesía que cree que su democracia liberal puede alcanzar la paz mundial.[7]

A una década de la publicación de la obra de Sorel —cuando ya la violencia política se había expresado en la Revolución de Octubre— Max Weber publicó su ya célebre *La política como vocación*.[8] En ese opúsculo se acuñó una de esas frases que luego serían retomadas por muchos: que el Estado no es sino una comunidad humana que, dentro de un determinado territorio, reclama para sí el monopolio de la *violencia legítima*. En ese sentido, el enfoque weberiano llevó a la determinación de que la violencia no era solamente una, sino que ésta podía ser *legítima* o *ilegítima*. Podía entenderse como justa, tal vez, el uso de la fuerza que hacen los Estados para defenderse. No obstante, a buena parte de las personas aún se les hace difícil comprender la idea de que la violencia se sigue ejerciendo más allá de los parámetros legales.

---

6 Karl Marx. *El Capital*. México: Siglo XXI, t. I, vol. 3, 2005 [1867], p. 940.

7 George Sorel. *Reflexiones sobre la violencia*. Buenos Aires: La Pléyade, 1973 [1906].

8 Max Weber. *La política como vocación,* 1919. En http://www.scribd.com/doc/16456923/Weber-Max-La-politica-como-vocacion-1919 (visualizado el 6 de marzo del 2014).

Esta última impresión la recogió la filosofía de T.W Adorno cuando —junto a Max Horkheimer— postuló que el proceso de Ilustración por el que había pasado la humanidad desde los griegos hasta el siglo XX y que preconizaba el uso de la razón, había fracasado estrepitosamente.[9] "Después de lo ocurrido en Auschwitz ya no se puede escribir poesía" llegó a escribir, luego, Adorno, y lo dicho tenía cierto asidero: el progreso de la ciencia, los avances en medicina, el perfeccionamiento de la técnica y lo excelso del arte se condecía con la guerra, el genocidio, la tortura y la persecución del inocente; fenómenos éstos que habían marcado al siglo XX.[10]

IV. La violencia definida como fenómeno en sí

No obstante, el tratamiento filosófico que se ha hecho de la violencia, ésta no ha sido definida, si se quiere, ontológicamente por los autores citados, los cuales asumen su existencia, a lo sumo, como el ejercicio de la fuerza hacia el otro. Así, la definición de violencia se vuelve intemporal y anacrónica en muchos casos. Y es que con el término *violencia* suele ocurrir lo que con otros términos tales como *justicia*, *tiranía*, *corrupción*, *buen gobierno*, *Estado*; entre otros tantos, que si no encuentran una definición en el contexto histórico en el que se analizan pueden llevar a los investigadores por muy serios equívocos.[11]

9 Max Horkheimer y Theodor W. Adorno. *Dialéctica de la Ilustración*. Valladolid: Simancas ediciones, 1997 [1947]. Para estos filósofos, la Ilustración no solamente es el periodo del denominado "Siglo de las Luces" por el que pasó Europa en el siglo XVIII, sino que ellos asumen que el proceso por el cual la razón y la libertad se afianzarían partió desde el tiempo de los filósofos griegos, es decir, del siglo VIII a.C.

10 Theodor W. Adorno. *Dialéctica Negativa*. Madrid: Taurus, 1992 [1975], pp. 361 y ss.

11 Al respecto he intentado, en otros trabajos y estudios, alcanzar algunas definiciones de términos de la cultura política para el Antiguo Régimen hispano-peruano. Por ejemplo, sobre la noción de *Estado* puede verse Eduardo Torres Arancivia. *Corte de virreyes. El entorno del poder en el Perú del siglo XVII*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2006; sobre una definición de *corrupción* se puede acudir a Eduardo Torres Arancivia. "El problema historiográfico de la corrupción en el Antiguo Régimen. Una tentativa de solución". *Summa Humanitatis, Revista Electrónica del Departamento de Humanidades*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2007; y sobre un acercamiento a la idea de *Buen Gobierno* véase Eduardo Torres Arancivia. "La imagen del rey en un siglo de rebeliones. Poder, buen gobierno, tiranía y legitimidad en el Perú Borbónico". *Diálogos en Historia*. N°4. Lima, 2006, pp. 107-134.

Autores como Galtung, Eggers, Arendt, May, Weber, Leyte, Girard y otros tanto han enriquecido con sus obras el panorama sobre la violencia como fenómeno y, en muchos casos, han alcanzado, sino una clasificación, una definición. No obstante, estos estudios han intentado ser globales y no han ido, necesariamente, al estudio particular que la Historia puede ofrecer sobre el análisis de casos particulares o realidades y contextos diferenciados tanto geográfica como temporalmente.[12]

En todo caso, varios de los antedichos investigadores han intentado ver el problema de la violencia en perspectiva, intentando rastrear el fenómeno desde los filósofos griegos hasta los grandes pensadores de la modernidad ilustrada. Otros, tal cual ya se ha señalado, realizaron el análisis a modo de propuesta política mientras que algunos se dedicaron a la clasificación de las distintas formas de violencia que pueden darse en toda sociedad o afrontan el problema desde una perspectiva psicoanalítica.[13] Todo esto, para efectos de este libro, será retomado como un necesario *Estado de la cuestión* en la *Primera Parte*, sección que espero sea de utilidad a todo iniciado que se atreva, como quien dice vulgarmente, a tomar el toro por las astas.

Ahora bien ¿cómo se ha abordado el problema en la Historiografía peruana? He aquí una breve visión introductoria.

12 De imprescindible consulta son las obras de Johan Galtung. "Violencia, guerra y su impacto. Sobre los efectos visibles e invisibles de la violencia". *Polylog*. Nº 5. 2004; Conrado Eggers. *Violencia y estructuras*. Avellaneda: Búsqueda, 1970; Hannah Arendt. *Sobre la violencia*. México D.F: Joaquín Mortiz, 1970; Rollo May. *Fuentes de la violencia*. Buenos Aires: Emecé, 1974 [1972]; Arturo Leyte. "¿Violencia o poder en la constitución de la filosofía moderna? *Quaderns de filosofia i ciencia*. Nº 35, 2005, pp. 107-117; René Girard. *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama, 1998 [1972] y Max Weber. *La política como vocación,* 1919. En http://www.scribd.com/doc/16456923/Weber-Max-La-politica-como-vocacion-1919 (visualizado el 25 de junio del 2010).

13 Tal es el caso de, por ejemplo, del ya citado Rollo May. *Fuentes de la violencia*. Buenos Aires: Emecé, 1974 [1972]. También puede verse Alexander Mitscherlich. *La idea de la paz y la agresividad humana*. Prólogo de Carlos Castilla del Pino, versión española de Jesús Aguirre. Madrid: Taurus, 1971 [1969].

V. La violencia en la Historia del Perú Pre-hispánico y Colonial-Virreinal

Para el caso del estudio de la violencia en los Andes peruanos pre-hispánicos ésta ha sido tocada tangencialmente a través del estudio de la guerra entre las sociedades andinas tanto pre-incas como pre-hispánicas. En ese sentido, se han develado dos formas de hacer violencia, la una, que tiene que ver con el ejercicio de la guerra y, la otra, con la violencia *de lo sagrado*, es decir, el sacrificio.[14] Sobre este último aspecto, se ha contemplado el estudio de la denominada *guerra ritual* que utiliza la violencia como un catalizador de las tensiones sociales o para definir procesos sucesorios.[15]

Asimismo, algunos estudios han llamado la atención sobre la violencia de muchos de los ritos de iniciación que se dieron entre las poblaciones andinas pre-hispánicas y que subsisten hasta el día de hoy.[16] De la misma manera, se ha dado un vistazo a cómo los incas eran proclives al ejercicio de la violencia cuando, en sus estrategias de expansión, las etnias a conquistar no respondían a los ritos de reciprocidad que los señores del Cuzco alentaban.[17]

La Conquista del Nuevo Mundo significó, qué duda cabe, un estallido de violencia en los Andes. Los conquistadores castellanos —sabedores de que eran parte de una guerra santa al mismo tiempo de una empresa de adquisición de bienes, territorios y riquezas—ejercieron la fuerza en un mundo habitado por millones de seres humanos que vieron como su

---

14 Véase, por ejemplo, Luis Jaime Castillo. "The Sacrifice Ceremony Battles and Death in Mochica Art". En http://www.lindakreft.com/pdf/ceremony.pdf, 2000 y Eduardo Torres Arancivia. "Una aproximación a la guerra en los Andes: el final de la expansión incaica y el tiempo de Huayna Cápac". *Boletín del Instituto Riva Agüero*, nº 27, 2000, pp. 393-436.

15 La bibliografía sobre estos temas en Franklin Pease. *Los últimos incas del Cuzco*. Lima: Villanueva, 1972; Liliana Regalado. *Sucesión incaica*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1996 y Mariuz Ziółkowski. *La guerra de los wawqi: los objetivos y los mecanismos de la rivalidad dentro de la élite inka, siglos XV-XVI*. Quito: Abya-yala, 1996.

16 Máximo Cama Tito, Abraham Valencia, *et al*. *Los ritos de competición en los Andes. Luchas y contiendas en el Cuzco*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.

17 Eduardo Torres Arancivia. "Una aproximación a la guerra en los Andes: el final de la expansión incaica y el tiempo de Huayna Cápac". *Boletín del Instituto Riva Agüero*, nº 27. 2000, pp. 393-436.

cosmos se desestructuró para dar lugar a un universo nuevo.[18] Las guerras (la conquista en sí, la resistencia Inca y las civiles entre los propios conquistadores) contribuyeron a que el clima fomentara ese desgano vital entre la población indígena que fue la que más sufrió los embates de la violencia. En este punto los estudiosos han planteado el problema de la violencia de manera casi enumerativa: los muertos se contaron por millares y sobre esos cadáveres se instauró, lo que un sector de la historiografía peruana y peruanista denominó el *hecho colonial*.[19]

Buena parte de la historiografía moderna en el Perú asumió que el *hecho colonial* se basaba en la violencia. El racismo de la sociedad colonial era violento, la marginación del indio (la misma aparición de la palabra *indio*) era violenta, la explotación en las minas, era un signo inequívoco de violencia. Así mismo, la evangelización tampoco estaba exenta del uso de la fuerza y hasta las ejecuciones producto de la pena de muerte parecían indicar que la sociedad hispano peruana del Antiguo Régimen se regodeaba en la violencia. Para buena parte de estos historiadores, el *hecho colonial* se asentaría a medida que las décadas pasaban hasta que el siglo XVIII mostró, tal vez, el rostro más feroz de la violencia en el amplio territorio del Virreinato Peruano. Por ello, el siglo Borbónico, frente al siglo Habsburgo, ha sido privilegiado en el estudio por esa aparente extralimitación de la violencia.

Como un siglo de rebeliones anticoloniales ha sido catalogado el XVIII peruano.[20] No es exagerada la afirmación sí se tiene en cuenta que algo más de ciento cuarenta movimientos sacudieron al virreinato a lo largo de esa centuria. Tales movimientos, principalmente llevados a cabos por las poblaciones indígenas y mestizas, respondían con violencia al programa modernizador que los Borbones estaban llevando a cabo en América para centralizar el poder y hacer del Perú una verdadera colonia. El alza

18 Véase Nathan Wachtel. *Los vencidos: los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Madrid: Alianza Editorial, 1976 [1971] y Marco Curátola. "Suicidio, holocausto y movimientos religiosos de redención en los Andes (SS. XVI-XVII)". *Anthropológica*. Nº 7. 1989, pp. 233-262.

19 Un debate sobre lo que implica lo "colonial" se puede encontrar en Annick Lempérière. "La cuestión colonial". *Nuevo Mundo, Mundo Nuevos*, 2004. En http://nuevomundo.revues.org/437 (visualizado el 25 de enero del 2014).

20 Confróntese con Scarlett O´Phelan. *Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia, 1700-1783*. Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas, 1988 [1985].

de tributos, la limitación en las atribuciones de las autoridades locales, la perpetuación de la situación de subordinación del indígena como tal y la corrupción de muchos funcionarios del Estado Hispano permitieron el estallido de violencia. Cabe decir que estos movimientos, al moverse en una lógica de *Economía moral*, no buscaban la ruptura con el Estado Hispano, sino que anhelaban reflotar lo que tanto indígenas como criollos denominaban el viejo pacto con su rey.[21] La violencia era inevitable, ya que, mostraba en toda su desnudez el choque entre la modernidad y la tradición.[22]

En ese sentido, la fuerza de la violencia alcanzó su clímax con la Gran Rebelión y, como en ninguna otra época en la historia del Perú virreinal, han quedado más fuentes para el estudio del accionar violento tanto de las poblaciones indígenas como de las fuerzas contrarrevolucionarias. No obstante, han sido pocos los que han intentado teorizar con respecto a este fenómeno.[23] Pero, así como la violencia había devorado los Andes, también el periodo posterior a la Gran Rebelión no estuvo libre de ella. La política del Estado Hispano más bien la atizó: de nuevo el mundo andino sintió la arremetida.[24] Ahora la violencia era más sutil pero no por ello menos dañina: la cultura indígena comenzó a ser desmantelada al mismo tiempo que las poblaciones indígenas se veían privadas de sus líderes étnicos. La idea de que el antiguo pacto que unió a los americanos con su rey en

21 El concepto de *Economía Moral* pertenece a E.P Thompson. "The Moral Economy of the English Croad in the Eigteenth Century". *Past and Present*. Nº 50, 1971, pp. 76-136. Sobre el pacto con el rey hispano véase Eduardo Torres Arancivia. "La imagen del rey en un siglo de rebeliones. Poder, buen gobierno, tiranía y legitimidad en el Perú Borbónico". *Diálogos en Historia*. N°4. 2006, pp. 107-134.

22 Éste problema es abordado por Samuel Huntington. *El orden político en las sociedades en cambio*. Buenos Aires: Paidos, 1972 [1968].

23 Excepciones notables son las obras de Jan Szemiński. *La utopía tupamarista*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993; las que aparecen contenidas en la compilación realizada por Steve Stern (ed.). *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes. Siglos XVIII-XX*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1990; la de Scarlett O´Phelan. *La Gran Rebelión en los Andes. De Túpac Amaru a Túpac Catari*. Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas, 1995; la de David Cahill. "Violencia, represión y rebelión en el Sur Andino: la sublevación de Túpac Amaru y sus consecuencias". *Documento de trabajo Nº 105*. *Serie Historia Nº* 17. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1999; entre otros.

24 Véase el artículo de Charles Walker. "La violencia y el sistema legal: los indios y el estado en el Cusco después de la rebelión de Túpac Amaru". En Mirko Lauer (ed.). *Poder y violencia en los Andes*. Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas, 1991.

otrora tiempo podría reflotarse se fue diluyendo a medida que el siglo XIX avanzaba. En ese sentido, frente a las dos centurias anteriores, el XVIII peruano quedaba como el siglo de la violencia más extrema y de ahí que casi todos los estudios sobre el fenómeno que aquí buscamos dilucidar se centran en la etapa borbónica. Por ello, este libro busca ser un aporte que llene un vacío importante en la historiografía nacional.

VI. Alcances del presente estudio

Ya se adelantó que se planteará una conceptualización del fenómeno de la violencia en los Andes entre los siglos XVI y XVII. Entonces, ya está puesto de manifiesto la intención, el lugar y el periodo. Se ha visto líneas arriba —y se profundizará en el extenso *Estado de la Cuestión* de la *Primera Parte*— que los filósofos, sociólogos e historiadores o han tratado de definir a la violencia o la han asumido en su acepción más simple. No obstante, para los Andes peruanos y para el periodo en cuestión no se encuentran estudios que enfrenten la problemática que aquí se busca dilucidar.

Sin embargo, se debe delimitar aún más los fines de esta empresa. El concepto de violencia que se busca alcanzar no puede ser total. Ese sí es un trabajo inconmensurable. Tal vez al inicio de esta investigación nos planteamos realizar el gran cuadro de la violencia (ni siquiera del concepto, sino el de todo el fenómeno) para los Andes peruanos, pero, inmediatamente, caímos que eso, para efectos de un solo libro, era una meta irreal. Por ello, centramos más el tema a lo ya dicho. Pero, aun así, la propuesta debía reducirse lo más posible, es así que nos dedicaremos a un solo aspecto de esa violencia hecha concepto (o viceversa). Tal aspecto develará la conceptualización de una violencia que el hispanoperuano (el peninsular, el criollo y el mestizo) le infringe al indio.

Decir que el concepto de violencia que buscamos delimitar solo afecta a dos estamentos de la sociedad virreinal ya deja de lado otras caras de su conceptualización polisémica. Por ejemplo, en estas páginas no se tratará de los maltratos y crueldades hacía los negros; ni de la que, hoy por hoy, se llama *violencia doméstica* (el marido que le pega a la mujer); ni de crímenes entre hispanos. Tampoco (pues alguien lo podría esperar) subsumiremos en el concepto *violencia* a las ejecuciones públicas, ni a

las torturas inquisitoriales ni a las terribles guerras en las que, a veces, se envolvían los hispanos ya asentados en los Andes. Todas son violencias, pero cada una tiene su propia lógica y su sentido semántico.

Al decir que trataremos de un concepto de violencia que busca englobar las fuerzas nocivas que existieron entre indios e hispanos en el periodo señalado, sí se puede considerar que este tipo de violencia se enmarca dentro de la política. En ese sentido, este será un libro que buscará dilucidar un aspecto de la desviación de lo que se entendía debía ser el *Buen Gobierno*. Ahora, la pregunta que el eventual lector de estas líneas se puede hacer es ¿cómo un concepto de violencia que define relaciones nada armoniosas entre indios e hispanos en los Andes virreinales puede estar inscrito en un capítulo de la cultura política? La respuesta adelantada se encuentra en el hecho de que existe un Estado cuyos agentes, al momento de descubrir el Nuevo Mundo, forzaron a que el *otro*, el ser humano que hallaron, sea llamado *indio*. Pero más allá de un error de nomenclatura (Colón pensó que había rozado las Indias Orientales) el ser *indio* devino en ser un *ser humano* diferente.

De esa manera, la política hispana estaba creando a un nuevo ser humano. Esto no era nada nuevo. A lo largo de la Historia, las civilizaciones han visto a los otros (a los que no son de su tribu) como humanos diferentes, disminuidos, no equiparables. Pasó con el *heleno* que veía al *otro* como *bárbaro* y pasó luego con el *cristiano* que vio al que no lo era como *pagano*. El caso es que en esas situaciones históricas se confirmaba que el aforismo que decía de que *la humanidad es una*, era solo una simple fórmula. Como se analizará en extensos parágrafos de este escrito, no basta con tener cuatro extremidades, caminar erguido, tener dos ojos y tener el don de la razón, para ser considerado *humano*; aunque parezca difícil de creer eso no basta para ser un *ser humano*. La construcción mental del humano es un juego del lenguaje. En última instancia, el cristiano ve como humano al prójimo que también tiene su fe.

Entonces, como bien se puede suponer tras lo enunciado líneas arriba, el indio apareció en la escena como un ser, en primer término, sobre el que se tenía que discutir su humanidad. Por casi un cuarto de siglo, teólogos, letrados y juristas discutieron sobre si esos indios tenían alma o no y si la

tenían y eran seres humanos de razón ¿cómo habría de tratárseles?[25] A las finales se decidió que eran seres humanos pero que, por su idolatría, no podían ser seres humano plenos. En consecuencia, la política de ese entonces los definió casi como a niños a los cuales había que enseñarles las verdades de la fe y la bondad de vivir en policía, que es lo mismo que adaptarse a la civilización occidental.

Aquí es preciso hacer una acotación fundamental sin la cual no se podrá seguir adelante. Para el momento en que América se incorporaba a la Civilización occidental, ésta última había fusionado la religión con la política. No existía una separación entre una y otra esfera. La Monarquía Católica se había encumbrado desde el siglo XIV y sus reyes eran, al igual que el Papa, sumos pontífices en la Tierra, representantes de Jesucristo a los que les tocaba propugnar la justicia y el bienestar de sus pueblos al mismo tiempo que defender y propagar la que entendían era la única y verdadera fe. Se desprende, entonces, de toda esta argumentación, que un accionar político se había despertado con respecto al indio.

Desde los primeros días de la Conquista, el indio fue visto como un humano degradado, idólatra y bárbaro, es por ello que los soldados no tenían reparos en combatirlos, dañarlos y matarlos. No obstante, pronto apareció el escrúpulo en las más altas esferas del poder y se ideó un protocolo para *requerir* a los indios conquistados a que se sometiesen a Cristo y al rey de forma pacífica para ser tratados bien, de lo contrario la guerra podría ser justa hacia ellos y la matanza, como es de entenderse, permitida.[26]

Si se cae en la cuenta, los argumentos políticos están discurriendo de tal manera que el mundo recién conquistado se está organizando; pero esa política, como todo razonamiento humano, puede ser muy contradictoria. Y la política hispánica de los siglos XVI y XVII lo fue: por un lado, auspició la violencia para quienes se negaban a aceptar la única verdad en Cristo

25 Al respecto véase Lewis Hanke. *La humanidad es una. Estudio acerca de la querella que sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos sostuvieron en 1550 Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda*. México D.F: Fondo de Cultura Económica, 1985 [1974].

26 Tal protocolo es el llamado *Requerimiento*, texto jurídico ideado por el letrado Palacios Rubio en 1513. En la *Tercera Parte* de este libro el Capítulo 9 está dedicado a este texto.

y, por el otro, trataba de armar todo un corpus legal que protegiera a los nuevos vasallos (los indios), inmaduros en la fe y en la civilización. Esto último podía ser loable —como de hecho lo fue, tanto así que muchos han encontrado los antecedentes de los Derechos Humanos en esas disposiciones[27]— pero la violencia se desató cuando los hispanos que llegaron a gobernar los Andes incumplieron esas disposiciones vejando, maltratando, forzando y hasta asesinando al indio.

VII. Hipótesis central de este libro y estudio

La hipótesis de esta obra es la siguiente: en la relación política que se dio, durante los siglos XVI y XVII, entre la Monarquía Católica (el Estado, propiamente dicho), los hispanos asentados en el Perú y el indio andino; el concepto de violencia fue entendido como la fuerza que se ejerce hacia el otro con objeto de desviarlo de su *natural* inclinación. Así, en esa relación que hemos propuesto, violencia es *tiranía* e *injusticia* pues ambas realidades socavaban el orden *natural* que Dios había designado para los indios peruanos. Éstos últimos —degradados por esa misma teoría política— a una naturaleza inferior a la del blanco cristiano, terminaron siendo depositarios de muy serios abusos por parte de los agentes del Estado que desvirtuaron su rol en detrimento de lo que se creía debía ser el *Buen Gobierno* de una monarquía cristiana.

Tal hipótesis se desprende de una hermenéutica de los tratadistas, escritores y políticos de época. En ellos se encuentra un intento por definir esta contingencia violenta de la vida en sociedad. En ese afán, éstos intelectuales recogieron argumentos y definiciones que parten desde la filosofía griega hasta lo enunciado en la Biblia. Como luego se entenderá, el discurso de estos arbitristas explicó y sustentó la existencia de un *orden natural* que asumió una de las que se creían era la más firme verdad: Dios ha instaurado un orden en el mundo y tal es un *orden natural*. En ese

27 Véase Karen Spalding. "Los Derechos Humanos, el Estado colonial y la condición de los indios en el Perú del siglo XVI". En Claudia Rosas (ed.). *Nosotros también somos peruanos*. La marginación en el Perú, siglos XVI a XXI. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2011, pp. 41-64.

orden divino, las relaciones humanas se determinan por la justicia y no por la fuerza. El monarca que ejerce su poder con justicia es un príncipe virtuoso, el que lo hace por la fuerza es un tirano. Todo este razonamiento llegó integro a los Andes post-incaicos con la hueste de Pizarro.

El otro nivel semántico del que se desprende la hipótesis planteada tiene que ver con el concepto de *humanidad* o las percepciones que el uno y el otro tienen sobre lo qué es *ser humano* en los Andes de la Conquista y del Virreinato. Es decir, ya que hay un orden natural regido por Dios en el que éste le ha dado inteligencia al hombre para que escoja entre el bien y el mal, es plausible pensar que quien reniega de Dios y de la religión católica es *menos humano*. Así, se puede postular que en los Andes peruanos se puede ejercer la violencia hacia quienes los hispanos consideraban menos humanos o *no humanos*. Era un deber moral combatir a los idólatras; así, los europeos, sus descendientes y funcionarios no dudaron en aplicar la violencia hacia el otro que entendían menos humano por su idolatría, en primer término, y por su grado de civilización, en segundo término. La condición humana solamente estaba garantizada en la creencia en la fe en Jesucristo. Así, los casos de violencia producto del incumplimiento de la política construida hacia el indio tienen que ver con dos situaciones: la primera, se le fuerza y hasta se le mata cuando no quiere cristianizarse o se resiste al embate de soldados cruzados (que así se veían los conquistadores) y, la segunda, se le maltrata y explota cuando —a pesar de estar ya en vías de cristianización— se le sigue viendo como un ser humano disminuido y proclive de ser animalizado.

De la misma manera, la hipótesis se nutre de uno de esos constructos que filósofos de la postmodernidad han denominado *agotamiento del lenguaje*.[28] Es decir, cuando los canales de comunicación se quiebran entre

28 El lenguaje transformado en discurso totalizador tiende a agotarse. Esto por intentar alcanzar un cariz tautológico. Y es que el lenguaje que alcanza el nivel de un discurso tiende a proclamarse como tan absolutamente *verdadero* que termina siendo aplastante en su afán por sistematizarlo todo. El sistema propuesto por el discurso holístico llega a agotarse, a perder credibilidad, a caer. Tal es la esencia de varias de las ideas sostenidas por T.W. Adorno en *Dialéctica Negativa*. En un momento cumbre de la redacción de ese complejo libro, su autor llega a decir: "Palabras como *problema* y *solución* suenan en filosofía a mentira, porque postulan la independencia de lo pensado con respecto al pensamiento allí donde ambos se encuentran en mutua mediación". Véase T.W. Adorno. *Dialéctica Negativa*. Madrid: Taurus, 1992 [1966], p. 68.

culturas diferentes no puede haber otro corolario que el del estallido de la violencia. Así, por ejemplo, el encuentro de Cajamarca entre Pizarro y Atahualpa en 1532 ha sido catalogado como una *tragedia lingüística*.[29] Aquí lo lingüístico no solo tiene que ver con cuestiones idiomáticas, tiene que ver con procesos mentales y hasta de cosmovisión. El choque cultural —sostiene Sen— resulta particularmente complejo (cualquiera sea la latitud) en virtud a que en ese encuentro uno de los discursos enfrentados se sentirá superior al otro y tratará de opacarlo, absorberlo o destruirlo.[30] Ya la misma palabra *indio* denotaba una de esas tragedias lingüísticas que marcarían a América hasta el día de hoy. Creada la imagen del indio, el lenguaje lo delineó como inferior y por lo tanto como objeto de violencias.

Pero no solo se trata de un problema de comunicación y tolerancia hacia otra cultura (cuestión que para el periodo que se analiza resultaría ser un anacronismo) sino que el lenguaje se va agotando cuando los símbolos de la cultura subordinada por otra comienzan a ser desvirtuados y anulados. Esto último fue por lo que pasó la población indígena que, aunque rápidamente asimilada dentro de la concepción del Estado Hispano, esperaba lograr su equiparación plena como cuerpo dentro de la sociedad, lo que fue retrasándose a medida que las décadas pasaban. Así, puede postularse que entre la expectación indígena y el socavamiento de sus símbolos y cultura se fue fomentando la violencia que después, ya en el siglo de los Borbones, estallaría con una fuerza nunca antes vista.

Agotamiento del lenguaje es, a la par, que la Monarquía Católica se haya afanado en emitir una amplísima legislación a favor del indio americano, y peruano en particular, y que ésta no se haya cumplido a cabalidad en la praxis. Es más, parecía que la larga distancia que separaba a los peruanos indianos de la figura mayestática les hacía creer a los individuos de estamentos superiores que podían dejar de lado a la ley y a las disposiciones regias para expoliar al indio y cometer en él una serie de tropelías y, en varios casos, hasta verdaderos crímenes. El lenguaje tiene ese gran poder: el de crear un universo paralelo en el que las palabras *justicia*, *amor*, *protección*, *libertad*, *prosperidad*, *buen gobierno*, etc., reinan y conviven

29 Carmela Zanelli. "De Cajamarca a Huarina: imágenes conflictivas de la escritura en tres textos coloniales". *Boletín del Instituto Riva Agüero del Perú*. N° 33, 2006, pp. 89-107.
30 Amartya Sen. *Identidad y violencia. La ilusión del destino*. Buenos Aires: Katz, 2007.

sin que éstas construyan, necesariamente, una realidad fáctica. Algo de esto ocurrió en los Andes peruanos y es por ello que muchos indios se quejaban, y quejaban con fuerza esperando que su rey escuche sus gritos y ponga fin a sus males. No obstante, cuando ese canal de comunicación se quiebra (para este caso se solía decir "el rey no escucha") el lenguaje cae y con él la armonía social.

Finalmente, la hipótesis planteada se nutre de un componente que tiene mucho de mestizaje.[31] El concepto de violencia que estamos proponiendo es un concepto que rápidamente fue captado por los propios indígenas. En esto tuvo mucho que ver la evangelización y el asunto capital —ya subrayado líneas arriba— que religión y política son anverso y reverso de una misma moneda. Así, los discursos de Titu Cusi Yupanqui, Guamán Poma de Ayala, Juan de Santa Cruz Pachacuti y hasta el denominado *Manuscrito de Huarochirí* —tomados algunas veces como una expresión mucho más cercana a la cosmovisión andina prehispánica— ya presentan un pensamiento complejo en el que las nociones de violencia (con sus componentes de tiranía, impiedad, injusticia, corrupción) tienen el gran sello de la cultura occidental clásica, cristiana, renacentista y barroca. Sin embargo, en esos documentos —a pesar de tantos interlocutores involucrados en la elaboración de esos manuscritos y que vuelven a esas obras,

31 Este libro asume lo *mestizo* tal cual lo hace Serge Gruzinski en *El pensamiento mestizo*. Barcelona: Paidos, 2000. En la *Introducción* de ese libro, Serge Gruzinski señala: "Muchos de los rasgos característicos de las sociedades indias de América provienen de la Península Ibérica y no del lejano pasado prehispánico con el que el etnólogo nostálgico se apresura a relacionarlos" (p. 26). Y es que, siguiendo a este investigador, lo que aquí, en estas páginas, se recoge o asume como *mestizaje* o *mestizo* es una situación que se ve signada por la ambigüedad y la ambivalencia. Tal ruta de investigación asume la postura de que todas las culturas son híbridas (p. 41). En ese sentido, la nueva forma de entender el mestizaje nada tiene que ver con una supuesta mezcla de razas (de más está decir, hoy por hoy, de que no existen las razas) sino que se asume, más bien, que los seres se mezclan (los fenotipos se mezclan) pero que, principalmente, son los imaginarios de esos seres los que verdaderamente se combinan. Entre la mentalidad occidental y la andina ocurre lo que Serge Gruzinski analiza para México: que la frontera entre uno y otro mundo siempre será porosa, permeable y flexible. No obstante, tal mestizaje puede estar muy lejos de ser un proceso armónico. Lo dice con solvencia el propio Gruzinski: "El choque de la Conquista obligó a los grupos presentes a adaptarse a vivir situaciones precarias, inestables e imprevisibles y a contentarse con intercambios a manudo rudimentarios. Estos rasgos marcaron con fuerza las condiciones en las que se desarrollaron los mestizajes de la América española, al crear, en todos los sentidos del término, un medio caótico, sensible a la menor perturbación" (p. 92).

tal cual lo estipula la crítica literaria virreinal, obras *policorales*— late, a la par, una idea de violencia que bien puede ser propia del mundo andino prehispánico.

Sobre eso último, no hemos querido entrar a profundidad en tan apretada materia puesto que estamos al tanto de que tal vez sea un trabajo que nunca se pueda concretar a cabalidad, es decir, responder una pregunta del calibre de cómo se entendieron los procesos de violencia en los Andes antes de la llegada de los Conquistadores. Sin embargo, algunas herramientas de la etnohistoria clásica y de la Historia Andina bien han servido para que algo de eso se subraye en los referidos textos *andinos*. Ese mundo andino con respecto a la violencia, tal vez libre de occidentalismo, se puede rastrear de todos modos y el hecho de dañar, forzar o tener por enemigo al otro también se revistió de significantes en la mentalidad prehispánica, y en esos textos esos significantes laten con potencia, y cuando haya evidencia de ello se pondrá de relieve y se señalará en este estudio.

VIII. Metodología a seguir

La metodología que esta investigación sigue tiene varios niveles. El primero de ellos es el nivel del trabajo histórico que tiene que ver con la revisión de material de archivo, fuentes impresas y bibliografía secundaria. Sobre esa materia prima se hace el análisis correspondiente y se dilucidan los problemas. Para ello, el historiador debe, a la par de lo enunciado, aplicar o seguir modelos historiográficos que permitan que el análisis vaya más allá de una simple descripción de hechos.

Bajo esa lógica se ha intentado seguir las pautas de algunas corrientes. La primera de ellas es la de la *Historia de los Conceptos* que —como ya hemos adelantado y profundizaremos en la *Primera Parte* de este libro— permite dilucidar la constelación de significantes que rodean a una palabra que, por sus contenidos, se ha vuelto depositaria semántica de los procesos vitales de una sociedad. Es por ello que no se debe confundir el estudiar un concepto con historiar el uso de una palabra, de esa manera, que no se piense que solo basta ir al *Tesoro* de Covarrubias para

ver que significaba violencia en 1613.[32] La *Historia de los conceptos* llama a realizar asociaciones para descubrir cómo la palabra en si se ha llenado de otros contenidos o se encuentra unida a otras que adquieren significados similares. La hipótesis en este estudio es, justamente, que *violencia* es *tiranía*, *mal gobierno*, *injusticia*, *corrupción*, *alboroto*, entre otras palabras que forman una constelación de gran potencia política.

Este libro también sigue la línea del estudio de la cultura política virreinal. Aunque esta corriente historiográfica ya tiene un par de décadas aportando novedosas líneas de investigación en Europa, en el Perú aún sigue siendo campo más o menos explorado. Ha habido desdén en el estudio de los fundamentos políticos de lo que esta corriente ha denominado las *Sociedades de Antiguo Régimen* puesto que se critica no solo su encriptado lenguaje barroco sino también la asociación que se ha hecho, de forma incorrecta, entre absolutismo y monarquía, cuando la política buscaba que la sociedad funcionara como un gran cuerpo humano en el que cada estamento conformaba un miembro de ese organismo. Tal sociedad, a la par, se buscaba organizar (teóricamente, claro está) en una estricta jerarquía que asumía que todo órgano era importante pero que había órganos más importantes que otros. Tal era uno de los fundamentos de la sociedad estamental cuyos cimientos principales eran exclusivamente religiosos. Al haber Dios instaurado a las monarquías, el poder de los reyes se consideraba absoluto (que eso es lo que significa *absoluto*, que el monarca responde ante Dios) pero para propugnar el Bien Común y la Justicia, no menos que el premio y la merced, a cada uno de los estamentos sociales. Todo esto que se reseña en estas líneas era objeto de una tratadística en la que juristas y teólogos definían el buen accionar de la política y de las contingencias y taras de las que una sociedad debía librarse para alcanzar su prosperidad. Pero, así como esos libros definían la buena política, también estudiaban los peligros que podían traer la tiranía y la corrupción, formas de violencia para la vida en sociedad y ofensas mayores a Dios.

La hermenéutica del discurso también es una vertiente que se busca seguir. Tal es un tema de filosofía y hay una impronta de ella en este estudio. H.G. Gadamer (1900-2002) fue quien postuló que la *verdad*, como

32 Nos referimos a Sebastián de Covarrubias. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid: Luis Sánchez, 1611. Véase Ilustración N° 2.

tal, parte de la comprensión de un discurso que se hace accesible en una amplitud mayor cuando éste se pone en perspectiva histórica.[33] Téngase en cuenta que, entre un texto, hecho en un momento histórico y bajo preceptos muy particulares, y su lector actual, hay una distancia que el historiador debe acortar. Cuando esa distancia es superada, aparece lo que el filósofo llamó una *fusión de horizontes*. No obstante, la interpretación que trae la hermenéutica tampoco es que lleve a un acceso a la realidad pretérita total de la que se desprendió un texto. Tal es un despropósito, una utopía. Si esto último se tiene claro, y no se pierde el diálogo entre el que interpreta desde el presente y la voz de un discurso pasado, se configura una *Historia efectual* que permite una comprensión no de lo que un autor del pasado *quiso decir*, sino más bien de lo que su contexto *le hizo decir*.

IX. Estructura del presente estudio

Este libro, por su extensión, está dividido en cuatro partes y cada una de esas partes tiene una breve introducción que anuncia al lector de qué versarán los pasajes ahí contenidos. La *Primera parte*, consta de tres capítulos y se trata de un necesario *Estado de la cuestión*. Frente al fenómeno que se busca analizar, todo estado de la cuestión será insuficiente. No obstante, aquí se ha querido ser prolijo para que todo lector se dé una idea de las diferentes y complejas aristas que la violencia, como concepto o fenómeno puede tener. El primer capítulo puede resultar sorpresivo puesto que inmediatamente presenta al lector un acercamiento a la *Historia de los conceptos* de Reinhart Koselleck. En base a buena parte de la bibliografía del historiador y filósofo alemán, se reseña la metodología que esta rama historiográfica ofrece. La última parte de ese capítulo define cómo se puede traer a los Andes peruanos una herramienta como ésta. El capítulo 2, por su parte, tiene el formato del clásico *Estado de la cuestión*: en él los diversos autores presentan sus propuestas sobre lo qué es la violencia y su rol en la sociedad. Así, entran en diálogo Arendt, Sorel, Weber, Adorno, entre otros; con psicoanalistas como May o politólogos como Huntington. El capítulo

33 Al respecto véase Alejandro G. Vigo. "Hans-Georg Gadamer y la filosofía hermenéutica: la comprensión como ideal y tarea". *Estudios Públicos,* 87, 2002, pp. 235-249.

3 hace lo propio, pero ya para el caso peruano. Aquí vale una aclaración: un parágrafo inicial se adentra a los estudios que han tocado el tema para los Andes prehispánicos y esto porque en algunos pasajes de este libro se tendrá que reflotar la cuestión de cómo una posible idea de violencia andina pudo subsistir en el Perú tras la llegada de los conquistadores. De la misma manera, el parágrafo final está dedicado a un balance sobre la producción historiográfica que aborda el tema de la violencia en el siglo XVIII. Aunque esa centuria no es objeto de estudio de la presente obra, los libros que la han abordado le han prestado una gran atención teórica a la terrible violencia que sacudió al Perú en esos años, de ahí que tuvimos la necesidad de conocer esas ideas para suplir las carencias sobre tal tópico para los siglos XVI y XVII.

El discurso de la fuerza en la concepción hispanoperuana es el nombre que recibe la *Segunda parte* del libro que el lector tiene en sus manos. Esta parte es extensa y, tal vez, uno de los principales pilares que sostiene la hipótesis del estudio. Conformada por cuatro capítulos en ellos se intenta dilucidar el concepto de violencia a través de la hermenéutica de textos claves de la política barroca o de la cronística andina. El capítulo 4 se dedica a la violencia en la concepción hispánica y para ello se analizan varios tratados políticos escritos por arbitristas notables que se autoimponían la misión de asesorar al monarca para propugnar el buen gobierno. Tales tratados no son muy conocidos en el Perú y esto porque no tratan del Perú, pero sus ideas y teorías llagaron a todos los confines letrados de la Monarquía hispana de ahí que esta parte se vuelve fundamental para adentrarse a la aún desconocida cultura política hispana de los siglos XVI y XVII. Aunque no es materia específica de esa tratadística —luego diremos el por qué— la violencia aparece disuelta en esos discursos, de ahí que mi trabajo se haya visto en la necesidad de reconstruir el concepto del fenómeno en cuestión en esos olvidados infolios.

Los dos siguientes capítulos se adentran a cuatro textos andinos muy estudiados pero que siempre tienen algo nuevo que decir. Nos referimos al análisis de la *Instrucción* de Titu Cusi Yupanqui, la *Nueva corónica* de Guamán Poma (ambos análisis en el capítulo 5), la *Relación de antigüedades* de Joan de Santa Cruz Pachacuti y el llamado *Manuscrito de Huarochirí* (ambos en el capítulo 6). En estas obras fundamentales, late una concepción de violencia que no ha sido estudiada por la historiografía peruana y tal

concepción es una de tipo mestiza que recoge, indirectamente, muchas de las ideas y temas que los tratadistas hispanos ya habían enunciado. No obstante esto, también en esos discursos discurre, muy tímidamente, por cierto, una lejana idea de lo que pudo entenderse por violencia en los Andes antes de la llegada de los hispanos.

La *Segunda parte* concluye retomando el discurso hispano pero esta vez en las altas esferas del poder en el Perú. Así, tal discurso se vuelve, esencialmente, hispanoperuano. Con eso nos referimos a las disquisiciones políticas sobre cómo debía ser tratado el indio que se dieron en la corte virreinal del Perú (capítulo 7). Se suele olvidar, pero el Perú del siglo XVI y XVII se manejó bajo los principios de una política cortesana.[34] Así, el virrey que llegaba a gobernar tan extenso territorio lo hacía como el *alter ego* de la figura mayestática y como tal repetía, desde Lima, los usos patrimoniales de la corte madrileña. De esta manera, la corte peruana resultaba ser el centro exclusivo y excluyente del poder en el Perú: todo miembro de cualquier estamento de la sociedad sí quería obtener alguna participación en la política debía encontrar la manera de entrar al exclusivo núcleo de administradores, validos, asesores y secretarios que rodeaban al vicesoberano. Los gobiernos virreinales peruleros estaban lejos de ser —como asumían muchos estudios que subrayaban el carácter colonial del Perú— meros centros burocráticos de dominio. En ellos los diferentes niveles de la sociedad entraban a la discusión política sobre cómo debía ser el buen gobierno y, claro está, reducir las posibles violencias que podrían socavar la justicia del Rey en los Andes.

La *Tercera parte* de este libro trata sobre la relación que existe entre violencia y otredad. El intento de alcanzar un concepto de violencia entre los siglos XVI y XVII debe asumir que éste se conforma interpretando lo que unos hombres, mujeres y niños podían sentir sobre otros hombres, mujeres y niños. En ese sentido —la hipótesis lo remarca— la violencia se desata hacia el otro cuando ese otro es degradado en humanidad. Degradar al otro en su humanidad es también un juego discursivo del lenguaje. Ya Koselleck lo había definido: el lenguaje puede crear al enemigo y a ese mismo enemigo degradarlo aún más, casi al nivel de un animal. Pero, así

34 Véase mi estudio *Corte de Virreyes. El entorno del poder en el Perú del siglo XVII*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2006.

como la degradación al otro genera una fuerza nociva, la protección del prójimo también auspicia un discurso a favor de la dignidad humana y de la paz. En esta parte la cuestión de la otredad, el respeto al otro y la violencia se analizan en los siguientes temas: el capítulo 8 versa sobre cómo la dignidad humana y su respeto es un freno a la violencia. Para ello se analizan textos y discursos desde el Medioevo hasta el siglo XIV que definieron a la Europa de ese entonces. No obstante, pronto todo habría de cambiar con el "Descubrimiento" de 1492 que pone en escena a un nuevo ser humano, es decir, el indio.

Tras esta disquisición, el capítulo 9 se dedica a estudiar de forma hermenéutica un texto que, aunque estudiado varias veces, no ha sido puesto en su justa media en los Andes del Perú. Nos referimos al *Requerimiento* que fue una fórmula legal ideada en 1513 para *requerir* a los indios recién encontrados a que acepten la nueva Fe católica y el vasallaje al Monarca Cristiano por ser esto un asunto de justicia. Lo interesante es que tal fórmula no aceptaba una respuesta contraria, no era una invitación o solicitud, era —en la práctica— una verdadera amenaza para desatar un tipo de violencia que se entendía justa hacia quien había rechazado a Dios y al Rey. El análisis al respecto que hacemos en este libro, como es de esperarse, incluye un parágrafo en el que se estudia ampliamente el uso del *Requerimiento* en los Andes del Perú.

La percepción de la otredad, por otro lado, puede traer muy serios malentendidos lingüísticos (la incapacidad de poder escuchar al otro y tratar de entender que tal vez éste puede tener algo de razón), y cuando el lenguaje cae, la violencia sobreviene. De esa manera, en el afán de conceptualizar la violencia, el capítulo 10 de esta parte se aboca al estudio de los discursos que se elaboraron desde muy temprano (a veces por testigos presenciales) de lo que fue el denominado *Encuentro* de Cajamarca de noviembre de 1532, cuando Atahualpa se puso frente a frente con un sacerdote (Vicente Valverde) que le lee el *Requerimiento* a través de un intérprete mal entrenado (supuestamente el indio lengua llamado Felipillo). Así, en ese momento, todos los ingredientes estaban dados para que la fuerza más brutal estallara, es por ello que se subrayará en esta sección esa idea de la *Tragedia lingüística*.

El capítulo 11 de la *Tercera parte* analiza la cuestión de la otredad y su irrespeto a través del estudio del insulto. En los Andes peruanos no hay

una fuerza que auspicie más actos de violencia que la palabra proferida y hecha insulto. El insulto moldea al otro como menos humano y así éste se constituye como el discurso más efectivo de la violencia. Para esta parte, se escogió uno de los insultos más terribles que es el de decirle al otro *perro*. Delinear al otro como *perro* es transfórmalo en animal y en objeto posible de todo tipo de violencias.

La *Cuarta* y última *parte* también es extensa y compleja por la sustancia que maneja. Se titula *Del concepto al hecho violento*. Lo que hemos querido desarrollar aquí es la potencia del concepto, es decir cómo de la *palabra* se puede ir al *hecho*. No es que estemos haciendo en esas páginas un cuadro estadístico sobre los hechos de violencias, o nos centremos en un caso particular para cuantificar los efectos de la violencia. Tal es un trabajo de otra naturaleza, trabajo que tal vez intentaría la enumeración fidedigna de los casos de fuerza —*absolutamente verificables*— para así postular categorías muy medibles sobre la violencia. Aquí —a pesar de aparecer la palabra *hecho* en el título— se seguirá trabajando con discursos solo que esta vez tal discurso ya no es el de una crónica o el de un tratadista político, es el discurso del que ha sido víctima de una violencia y la está acusando en un proceso judicial. Por eso decimos que el concepto se vuelve hecho, porque para esa persona que acusa y que dice haber vivido una crueldad, esa violencia es real y ha ocurrido. Eso último no lo podemos asegurar del todo (en la mayoría de estos procesos no contamos con una sentencia que proclame una verdad objetiva y legal y, por lo tanto, cuantificable) más eso no nos interesa tanto, lo que nos sigue moviendo es el discurso como tal y la retórica de la fuerza que abona nuestra tesis sobre el concepto de la violencia.

Como esta última parte es extensa, también está conformada por cuatro grandes capítulos. El primero de ellos (el número 12) retoma el tema del capítulo final de la tercera parte y así se elabora el que creemos es, tal vez, el primer estudio sobre la potencia del insulto en los Andes virreinales. Al insulto *perro* (que se retoma como tema, pero esta vez desde los procesos judiciales) se suman otros que suelen estar asociados a terribles escenas discursivas del uso de la fuerza y tales son, a saber: *cornudo*, *bellaco* y *borracho*. Al lector actual les podrá parecer insultos débiles o de poca monta, no obstante, en los siglos referidos podían

auspiciar estremecedores episodios de sangre. La descripción procesual del uso de los insultos, corrobora eso que retóricamente hemos llamado *del concepto a la acción*.

El capítulo 13 muestra a la violencia materializada en el indio de una manera realmente cruel. El hispano, el blanco, el mestizo y el negro le propinan al indio —cuando pueden— palazos o azotes y si no están haciendo esto lo están trasquilando o poniendo en el cepo. El discurso legalista de los indios que se quejan por todo ello, muestran a la violencia en su forma más potente y en cada latigazo o palazo se resume la definición que estamos proponiendo como hipótesis. Los capítulos finales, el 14 y el 15, uno dedicado al siglo XVI y el otro al siglo XVII, demostrarán que, a nivel discursivo, el fenómeno de la violencia parecía estarse volviendo rutinario y tal cotidianidad de la fuerza se condecía con los deseos del Monarca por la reivindicación del indio andino. Lo peligroso de que la violencia se vuelva (o aparente volverse cotidiana) es que el sistema —que se pretendía armónico, protegido por el mismo Dios, además de justo en virtud al gobierno de un Príncipe Cristiano— a los ojos de los que estaban en la base de la sociedad estamental (los indios en este caso) se estuviese transformando en una tiranía.

PRIMERA PARTE

CONCEPTUALIZANDO EL FENÓMENO DE LA VIOLENCIA: UN ESTADO DE LA CUESTIÓN

INTRODUCCIÓN
A la primera parte

Quien se adentre en el problema de conceptualizar a la violencia deberá asumir el reto de enfrentarse con el hecho de que —como toda cuestión filosófica de envergadura— no encontrará ni respuestas absolutas, ni mucho menos, debates consensuados. Tratar de la violencia y de lo que su concepto encierra es, en cierta forma, apropiarse de algo tan sustancialmente humano que impide observar el problema de manera independiente o si se quiere —aunque la palabra ya está en desuso— objetiva. Para muchos será un fantasma, para otros una herramienta. Algunos sentenciarán que es una pulsión y, los menos, se entregarán a ella apelando al lado más irracional de sus seres. En todo caso, la reflexión sobre el universo que gira en torno a *violencia* nunca se agotará, por el contrario, lleva al interesado por el lado *más humano* de las humanidades.

En esta *Primera parte*, se presenta un *Estado de la cuestión* sobre el problema de la violencia. Como es de entenderse, es imprescindible entender la filosofía e historiografía del fenómeno a tratar como paso previo a capturarlo como *concepto* en los Andes americanos de los siglos XVI y XVII. Para ello se vuelve de imperiosa necesidad el recuento interdisciplinario que, en una especie de coro dialógico, recoja los distintos aportes que —principalmente— desde el siglo XIX se han venido ofreciendo en pos de desentrañar lo que para muchos siguen siendo actos incomprensibles

y hasta irracionales que alejan a los hombres de la posibilidad de lo que Kant llamó, bajo los preceptos de la Ilustración, la *Paz perpetua*.[35]

Esta *Primera parte* consta de tres capítulos muy complejos. En el primero de ellos —que llega casi de manera brusca y sorpresiva— se presenta la herramienta guía de toda esta obra. Es decir, es la reseña de la metodología que ofrece la *Historia de los conceptos*, rama inaugurada por el historiador alemán Reinhart Koselleck. Como se había sostenido en el *Prefacio*, la herramienta permite entender al concepto como la construcción discursiva en la que varias vidas históricas están resumidas. No se trata de definir palabras, se trata de penetrar a los contextos históricos y discursos que se reúnen en una palabra. Así, la influencia que Koselleck ha dejado en las páginas que vienen a continuación, tiene que ver con la hermenéutica, la filosofía del lenguaje, el discurso y el juego semántico como "fabricante" de la realidad. Asimismo, Koselleck nos ha enseñado que el concepto, como tal, no es único ya que puede subsumir otros que están relacionados y eso es algo que, para una palabra tan polisémica como *violencia*, se debe tener muy en cuenta. Toda esta teoría es en extremo compleja, pero se ha intentado reseñarla de una manera simple en el *Capítulo 1* para que se entienda la lógica de lo que se intenta hacer con el concepto de violencia.

Luego, el *Capítulo 2* ya nos lleva a lo que podría ser un *Estado de la cuestión* "a la clásica". Los autores y los libros aquí reseñados muestran el amplio panorama por investigar al mismo tiempo que abren caminos para el entendimiento de la violencia. Así, en este ejercicio, la filosofía de la violencia mostrará sus aristas complejas y contradictorias. El propósito del mismo también se vuelve nebuloso ¿De qué sirve reseñar lo dicho —verbigracia— por Marx o Adorno si el propósito de este estudio es comprender el discurso del uso de la fuerza en los Andes virreinales? Sencillamente porque resulta fascinante encontrar el sustrato estructural que lo *humano* tiene como sustancia más allá de las épocas y el tiempo.

Acaso ¿No puede aplicarse lo estudiado por Samuel Huntington sobre el choque de la modernidad con la tradición y el consecuente estallido de la violencia en sociedades en cambio como las andinas a fines del siglo XVII y toda la Era Borbónica? ¿Está fuera de lugar intentar traer al Perú del Antiguo Régimen los postulados sobre la noción de "agotamiento del

35 Inmmanuel Kant, *La paz perpétua*. Madrid: Tecnos, 1985 [1795].

lenguaje y estallido de la violencia" tratados por T.W Adorno? ¿Se deben dejar de lado los importantes libros de Hannah Arendt sobre la relación —indesligable— entre violencia y poder para estudiar la lógica de las sociedades virreinales? ¿Alguien podría obviar la ligazón, que realiza René Girard, entre lo sagrado y la violencia en el acto supremo de entrega por parte del ser humano, es decir, el sacrificio? ¿Es que no hubo, acaso, ese afán por ofrecer la vida humana a la divinidad en los Andes peruanos del periodo analizado en estas páginas? Asimismo, ¿Se puede olvidar el contundente estudio de Barrington Moore sobre la percepción de la injusticia por parte de una sociedad y el estallido violento de ésta?[36] Este trabajo sustentará el hecho de que los historiadores necesitan de tales enfoques, preguntas y debates para, al menos, vislumbrar en parte la problemática propuesta.

Lo mismo ocurre con la visión comunista del mundo. Desde el siglo XIX, tal ideología propugnó el uso de la violencia para la transformación del mundo. En ese sentido, esta parte recoge tales visiones puesto que son las únicas que, antes del advenimiento del siglo XX, entendieron la fuerza de la violencia como partera de la Historia. Tal potencia no era otra que la misma dialéctica de las acciones del hombre. De la misma manera, debe tenerse en cuenta que buena parte de la *historiografía colonialista* recogió el esquema marxista para la interpretación del pasado y, como es de predecirse, la violencia fue el eje de esas investigaciones, que vieron en el *hecho colonial* la expresión máxima del uso de la fuerza hacia el otro.

Alguien podría ver como fuera de lugar esta *Primera parte*. No lo es. Más aun en un libro que aborda un problema de conceptualización que parece un reto inconmensurable. Por otro lado, es requisito para toda obra de las Ciencias Sociales que ésta sustente cómo los otros han captado el problema o si no lo han desarrollado de la manera como este estudio pretende hacerlo. En ese sentido, sí analizar a la filosofía y sociología "universal" cobra relevancia, más sentido tiene el adentrarse a un *Estado de la cuestión* de sobre cómo la historiografía peruana ha abordado la sustancia de estas páginas.

36 Véase Barrington Moore. *La injusticia: bases sociales de la obediencia y la rebelión*. México D.F: UNAM, 1989.

Así, también tiene sentido realizar un *Estado de la cuestión* sobre la violencia en los Andes peruanos en el largo periodo que va desde el siglo XVI hasta el XVIII y a ello estará dedicado el *Capítulo 3*. Desde antes que los conquistadores hispanos arribaran a esta zona en 1532, ya los pueblos indígenas también convivían con la violencia en distintas formas. Entre esas culturas prevalecía, como es de entenderse en virtud a su propia naturaleza humana, la violencia del sacrificio, reguladora del caos, fuente del equilibrio; la violencia guerrera, es decir, la simple pugna por el poder y la hegemonía; la violencia cultural, que no es otra que la que aplica el pueblo que conquista al otro y, claro está, la violencia —como expresión más primaria de la fuerza— que puede darse entre individuos. No obstante, adentrarse a la noción de violencia en las sociedades prehispánicas sigue constituyendo un reto pendiente. En los próximos apartados se intentará dar algunas respuestas que permitirán entender ese capítulo inconcluso de la Historia de las sociedades andinas antes de la conquista europea y que auspiciarán una mejor comprensión de la supervivencia de tal estructura cuando se debe enfrentar a la propia traída por los conquistadores y clérigos de la Hispánica Monarquía.

Ya cuando los historiadores han tenido que abordar el tema del descubrimiento y/o encuentro del denominado Nuevo Mundo éstos encontraron campo fértil para la disquisición sobre la violencia. Así, la Conquista se presenta a estos estudiosos como el episodio violento por antonomasia. Razones no les faltaba. El proceso de conquista resultó ser una guerra, una invasión militar; al mismo tiempo fue cruzada religiosa y proceso desestructurador de las sociedades andinas. De tal hecho surgió, qué duda cabe, una nueva sociedad que tampoco estuvo exenta de la violencia. La sociedad de los encomenderos fue reemplazada por una cortesana y así el Perú entró en una lógica propia del Antiguo Régimen. En ese tránsito, la violencia también se expresó con muchísimo rigor: las guerras civiles, la resistencia inca, los abusos de los encomenderos y hasta la propia evangelización fueron acontecimientos traumáticos que trastocaron la vida de las poblaciones indígenas y europeas afincadas en estas tierras.

Cuando el virreinato y su corte se afianzaron en el Perú lo hicieron bajo los preceptos de las monarquías modernas que a la sazón señoreaban en Europa. En ese sentido, se proclamó que la justicia del rey y su

patrimonialismo debían conseguir el bien común y la felicidad de los súbditos. No obstante, siendo la violencia una parte consustancial de la vida humana ésta no pudo ser erradicada del seno de la vida virreinal por más buenas intenciones que la Monarquía Cristiana se hubiera autoimpuesto en su propio discurso político. Fue inevitable que, en la lógica del Antiguo Régimen peruano, se insertara —inevitablemente— el hecho colonial con su cuota opresora y violenta. Éste se vio reflejado en la condición de explotación en la que se sumergió el indígena mientras esperaba su conversión absoluta a la fe para que así pueda dejar atrás la situación de minoría de edad y objeto de misericordia en la que la doctrina política de los Austrias lo había enmarcado. Sin embargo, la *praxis* política de la Monarquía fue dejando de lado, poco a poco, su retórica de tinte moralista y se fue orientando hacía la Razón de Estado, lo que fue generando malestar entre los súbditos indianos.

Para el siglo XVIII, la explotación indígena por parte de la nueva dinastía permitió que el *hecho colonial* se troque por la instauración, prácticamente, de un *sistema colonial*.[37] Los Borbones quisieron racionalizar el gobierno hacia las Indias al mismo tiempo de maximizar ganancias. En ese intento, solo auspiciaron la aparición de requisitos elementales para que la espiral de violencia devore a los Andes peruanos como no había ocurrido desde la temprana conquista. Más de cien rebeliones indígenas sacudieron al Perú en menos de una centuria, y los historiadores se han asomado a ese siglo complicado desde muy distintas perspectivas.

En ellas, como es de entenderse, la violencia ocupa un lugar predominante pero aun así su estudio conceptual aún sigue esperando análisis que diluciden, por así decirlo, una hermenéutica de la violencia que movieron a indígenas, criollos y mestizos; lo mismo que las respuestas que dio el Estado Hispano en esas complicadas circunstancias. Pero todo esto será motivo de varios capítulos del presente trabajo.

El recuento que este *Estado de la cuestión* "peruanista" exige lleva al investigador por una serie de matices. Tal cual se sostenía en los párrafos

37 Ya hemos señalado el por qué el *Estado de la cuestión* peruanista del capítulo 3 abarca, en su análisis, hasta el siglo XVIII. Lo repetimos: porque la historiografía peruana le ha dado una importancia gravitante a los mecanismos de la violencia en esta centuria y no al periodo que nos hemos propuesto.

anteriores, los historiadores peruanos y peruanistas han asumido a la violencia como hecho y, raramente, la han teorizado. El seguimiento de las huellas que el uso de la fuerza ha dejado como material de lo historiable es, como se entenderá, amplísimo. En las próximas páginas se hará una división cuatripartita del recuento. En primer término se analizará algunos estudios sobre la violencia en el mundo andino prehispánico, luego la bibliografía de corte marxista; posteriormente la bibliografía que, alejada de esta última vertiente, se adentra al tema de la violencia ya sea de forma directa o indirecta y, finalmente, se tomará la historia del siglo XVIII como un gran bloque en el cual estarán privilegiados los estudios que, bajo una perspectiva moderna y rigurosa, han analizado el tema de la violencia en esa complicada centuria.

Pueda ser que, para el eventual lector de este libro, el "corte" propuesto sea arbitrario o totalmente acomodaticio pero es el "corte" que, en cierta forma, la misma historia de la historiografía peruana ha realizado. La violencia entre las sociedades prehispánicas no ha sido estudiada a cabalidad y rara vez ha sido objeto de interés por parte de los historiadores. Por otro lado, desde fines de los años 70 del siglo XX fue claro que surgió una forma marxista de entender la Historia que retomaba la posta dejada por José Carlos Mariátegui en sus *Siete Ensayos* y tal metodología asumía a la violencia como forma estructural de la vida histórica de los pueblos.[38] Así mismo, tal como se verá, la conquista europea de los Andes y la posterior instauración del Estado Hispano significaron los escenarios perfectos para que estos historiadores, con justicia desde sus puntos de vista, entendieran la inevitable fusión del poder con el ejercicio más brutal de la fuerza. En la otra vertiente a analizar, se encuentran los especialistas que o son desideologizados o retoman posturas de estudio enmarcadas en nuevas visiones de la Historia del poder que, lejos de ser absolutistas, ahondan en el matiz y la penetración en la mentalidad y contexto de cada época que estudiaron.

38 José Carlos Mariátegui. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Amauta, 1992 [1928], pp. 44-49.

CAPÍTULO 1
Una herramienta esencial: la *Historia de los conceptos* de Reinhart Koselleck

1.1. Historia de los conceptos

Para Reinhart Koselleck (1923-2006), elaborar una *Historia Social* es, en esencia, elaborar una *Historia de los conceptos*. En ese sentido, el lenguaje adquiere para el ser humano (y esto debe asumirlo en su trabajo el eventual historiador) la increíble fuerza de moldear la realidad, de delinearla, de volverla discurso y, por lo tanto, acción. La contundencia de Koselleck sobre la relación "historia"-"acto"-"discurso" es, en varios pasajes de su dispersa obra, reveladora:

> Ninguna actividad social, ningún enfrentamiento político y ningún intercambio comercial son posibles sin un discurso y una respuesta, sin una planificación dialogada, sin un debate público o una conversación privada, sin una orden —y su obediencia—, sin el consenso de sus implicados o el disenso articulado de los partidos en conflicto.[39]

De esa manera, las *palabras* son capaces de *hacer*. Ellas controlan formas de comportamiento y, así, también provocan acciones. Sin embargo, lejos de realizar una especie de compendio historiado de las palabras, Koselleck

39 Reinhart Koselleck. *Historia de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Madrid: Trotta, 2012 [2006], p. 13.

vuelve la mirada intelectual sobre el *concepto*. En ese sentido, una palabra adquiere la categoría de concepto "[…] si la totalidad de un contexto de experiencia y significado sociopolítico, en el que se usa y para el que se usa esa palabra, pasa a formar parte globalmente de esa única palabra".[40]

Es por ello que la *Historia de los conceptos* sea clave en el abordaje de las Ciencias Sociales. Y es que se debe tener en cuenta que en esos conceptos las épocas históricas se resumen a modo de *estratos*. Así, un concepto condensa el sentir de una época, las nociones del poder y de la cultura; lo mismo que la ideología y la religión de un grupo social. Como capas que se superponen, en los conceptos se suman diferentes tiempos y en ellos se perciben fenómenos que, por su trascendencia, sobrepasan a las generaciones.[41]

En los conceptos se fijan e integran las experiencias. Y así como se entiende para la *Historia en Larga Duración* —que contempla la repetición continuada de estructuras y condiciones similares en acontecimientos distintos a el devenir del tiempo— en los conceptos los distintos tiempos históricos se ponen en diálogo o se contraponen, enriqueciendo a una palabra en particular que, de esa manera, adquiere una dimensión única como depositaria de fragmentos de vida pretéritos. Por ello, el valor de una *Historia de los conceptos* radica en el hecho de que ésta nos "[…] enseña que en ella están contenidos los instrumentos propiamente lingüísticos que deben poseer quien quiere comprender su mundo o influir en él".[42]

Estas nociones, a su vez, las relaciona Koselleck con su propia concepción del *Tiempo Histórico*. En su libro *Futuro pasado* el historiador señala (en unas líneas precisas) y pone en relieve esas "arrugas" que parece tener la experiencia de lo pretérito:

> Quien pretende hacerse una idea corriente del tiempo histórico ha de prestar atención a las arrugas de un anciano o a las cicatrices en las que está presente un destino de la vida pasada. O traerá a la memoria

40 Reinhart Koselleck. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidos, 1993 [1979], p. 117.

41 Reinhart Koselleck. *Los estratos del tiempo: estudios sobre la Historia*. Introducción de Elías Palti. Barcelona: Paidós, 2001 [2000], pp. 35-42.

42 Reinhart Koselleck. *Historia de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Madrid: Trotta, 2012 [2006], p. 28.

> la coexistencia de ruinas y nuevas construcciones y contemplará que el manifiesto cambio de estilo de una sucesión espacial de casas le confiere su dimensión temporal de profundidad o considerara la coexistencia, la subordinación y superposición de medios de transporte diferenciables por la modernidad, en los que se encuentran épocas completas, desde el trineo hasta el avión.[43]

Los tiempos se superponen[44] y, como acervos, parecen darle a cada presente un destello de un momento anterior. Lo mismo pasa con los conceptos. Es por ello que nunca debe confundirse una *Historia de los conceptos* con una mera historia lingüística, sino que se trata de prestar atención a las continuidades lingüísticas de experiencias del tiempo, allí donde aparecieron en la realidad pasada, por eso

> […] los análisis se remontan cada vez más atrás, ya sea para explicar el contexto sociohistórico, para remarcar el eje de empuje pragmático – lingüístico o político – lingüístico de los autores u oradores o, también para juzgar desde la semántica de los conceptos la dimensión históri-co – antropológica que es inherente a toda conceptualización y acto lingüístico.[45]

Así, los conceptos revelan épocas enteras; semánticas idas o actualizadas. En algunos casos, las significaciones se acumulan. Koselleck, a lo largo de su vida académica, pareció demostrarlo con creces. Ahí está su gigantesco "diccionario" de *Conceptos históricos fundamentales* (*Geschichtliche Grundbegriffe*, 1971-1992) en los que las palabras como "historia", "emancipación", "Ilustración", "progreso", "decadencia", "revolución", "enemigo", "matrimonio"; entre otras tantas, demuestran que las significaciones

---

43 Reinhart Koselleck. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidos, 1993 [1979], p. 14.

44 Ya Kant lo sostenía de manera brillante: "Así pues, en el universo existen (se puede decir con propiedad y atrevimiento) en un momento, muchos e innumerables tiempos". Dipesh Chakrabartry también lo señala ya a nivel de metodología historiográfica: "Así, le escritura de la Historia debe asumir implícitamente una pluralidad de tiempos que existen juntos". En "Historia de las minorías, pasados subalternos". *Historia y grafía*. N° 12, 1999, 87-111.

45 Reinhart Koselleck. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidos, 1993 [1979], p. 17.

responden a contextos históricos precisos para luego sobrepasar las épocas y actualizarse según nuevas circunstancias. En ese sentido, puede ser de utilidad el que se explique, en este parágrafo, algunos ejemplos para comprender el determinante aporte del historiador y filósofo alemán.

Ya el concepto de *historia* le demanda a Koselleck más de un centenar de páginas.[46] Para él, el concepto es casi un neologismo. Como palabra, es evidente que el uso del vocablo *historia* es antiquísimo, pero como concepto, prácticamente, es dieciochesco. Así, tras siglos, el concepto *historia* engloba en si a las historias individuales, el afán de conectar los acontecimientos y, finalmente, la ciencia que indaga lo historiable para presentarlo como discurso que explica el presente.[47] En ese discurrir, el concepto va enriqueciendo su connotación de "realidad" para alcanzar el de "reflexión".[48] Asimismo, Koselleck ahonda la ligazón que durante el XVIII existió entre la Historia y la poesía, tanto así que fueron puestas bajo una pretensión racional común. Para sus fines, el historiador recabó las definiciones o percepciones de los pensadores o intelectuales de un momento dado cuando trataban de acercarse a la definición de lo que ellos mismos, entendían, era la historia. Hermoso es, por ejemplo, el parecer de Leibniz (1646-1716) que recoge el autor:

> Le but principal de l'Histoire, aussi bien que de la poesie, doit être d'enseigner la prudence et la vertu par des exemples, et puis de montrer le vice d'une maniere qui en donne de l'aversion, et qui porte ou serve à l'eviter.[49]

Lo mismo ocurrió con la ligazón entre novela e historia que marcó al siglo XIX. La novela, en un sentido, trataba de equiparse a la verdad y, así, el vaso comunicante con la historia se volvía más que evidente. No obstante, el barniz de ciencia fue cubriendo al concepto durante esa misma centuria y tal proceso ocurrió en Alemania. De esa manera, Koselleck encontró esos

46 Reinhart Koselleck. *historia/Historia*. Madrid: Trotta, 2004 [1975].
47 Reinhart Koselleck. *historia/Historia*. Madrid: Trotta, 2004 [1975], p. 27.
48 Reinhart Koselleck. *historia/Historia*. Madrid: Trotta, 2004 [1975], p. 38.
49 Reinhart Koselleck. *historia/Historia*. Madrid: Trotta, 2004 [1975], p. 51. La traducción del texto sería: "El objetivo principal de la historia, al igual que el de la poesía, debe ser la enseñanza de la prudencia y de la virtud a través del ejemplo, y, así mostrar, luego, el vicio; de tal forma que éste cause aversión para que, así, pueda evitarse".

antedichos estratos del tiempo en el concepto *historia* desde su primera enunciación como "maestra de la vida" hasta la conceptualización que vino a realizar Marx ya a mediados del siglo XIX.

Tal cual ocurre con la disquisición en cuanto al concepto de *Historia*, la obra de Koselleck está salpicada de ejemplos que permiten comprender la metodología que este filósofo-historiador le propone a las Ciencias Sociales. Otro de esos casos es el del concepto de *matrimonio*. En *Historia de conceptos* queda claro cómo se debe abordar una palabra y su significación a lo largo de la historia. De esa manera, un investigador del pasado debería tener en cuenta los tres estratos temporales que se condensan en el vocablo: 1) el pre-moderno del derecho estamental, 2) el proveniente del Derecho Común y 3) el romántico-liberal. En esos tres momentos, dice Koselleck:

> No es el lenguaje en conjunto, diacrónicamente dado, el que se ha modificado, sino su semántica y con ella la nueva pragmática del lenguaje que se ha liberado.[50]

Progreso y *decadencia* son otros dos conceptos que Koselleck analiza en esa larga duración. De nuevo, el siglo XVIII es su punto de partida para señalar que es en esa centuria cuando aparece el concepto de *progreso*, concepto que adquiere una expresión cotidiana, política y científica. Frente a él, *decadencia* hubo de modificarse para alejarse del concepto *degeneración* que durante el Antiguo Régimen había predominado al encontrarse tan ligado a la idea del cuerpo humano; idea esta que materializaba la noción de sociedad en virtud a un constructo político-religioso.[51]

Con el mismo ímpetu, Koselleck también estudia el concepto *emancipación* para descubrir que es otra de esas palabras que adquiere vida nueva bajo el seno de la Ilustración. Antes del XVIII, ninguna doctrina negó la existencia de la libertad pero tampoco la vigencia de instituciones como la servidumbre, el vasallaje o la esclavitud; fundamentos de la Edad Moderna. De ahí que la palabra *emancipación* haya tenido que encontrar

50 Reinhart Koselleck. *Historia de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Madrid: Trotta, 2012 [2006], p. 24.

51 Reinhart Koselleck. *Historia de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Madrid: Trotta, 2012 [2006], p.

un nuevo significado cuando el pensamiento enciclopedista le asignó el reto de acabar con el dominio del hombre sobre el hombre.[52]

1.2. La *Historia de los conceptos* y su aplicación

Queda claro, entonces, que los conceptos —abordados por las Ciencias Sociales— son como receptáculos de los tiempos y de ahí que permitan acceder a formas de pensar y actuar de los seres humanos en el pasado. De esa manera, las preguntas esenciales que un historiador debería plantearse al momento de un análisis que se base en el estudio de los conceptos deberían ser estas:

¿Hasta qué punto era común, en su época, el uso de determinado término? ¿El sentido de ese término era objeto de disputa? ¿Cuál era el aspecto social de su uso? ¿En qué contextos aparece? De la misma manera, ¿con qué otros términos se ligó, ya sea como su complemento o como su opuesto? ¿Quién usa el término, para qué propósitos y a quién se dirige? Asimismo, ¿por cuánto tiempo estuvo en uso? ¿Cuál es el valor del término dentro de la estructura del lenguaje político y social de la época? ¿Con qué otros términos se superponen? Y, finalmente, ¿converge en el tiempo con otros términos?[53]

En las respuestas a esas preguntas se revelan la política, la ideología y hasta el sentir religioso de un estrato del tiempo. Así, las condiciones de posibilidad de la historia parecen recrearse en el análisis. De cierta manera —y en otros términos— se busca la ubicación en la *vivencia* de ese momento del pasado. Tal experiencia que se rescata tiene, en su configuración, dos estratos: el de la unicidad (el acontecimiento ha sido vivido por esa sociedad como si fuera único y sorprendente) y el de la repetición (palpable en el lenguaje que hace posible la recurrencia de las estructuras de larga duración). Y con tal ubicación vivencial, el historiador

52 Reinhart Koselleck. *Historia de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Madrid: Trotta, 2012 [2006], p. 114.

53 Koselleck citado en el estudio introductorio de Elías Palti. En Reinhart Koselleck. *Los estratos del tiempo: estudios sobre la Historia*. Introducción de Elías Palti. Barcelona: Paidós, 2001 [2000], p. 10.

podría comprender de forma más cabal los fenómenos que se denominan "trascendentes" por rebasar, con creces, la experiencia de lo cotidiano.[54]

Como el lenguaje materializado en concepto expresa el discurrir temporal de ese fenómeno trascendente, la aplicación de la *Historia de los conceptos* debe tener en cuenta cuatro formas en las que el concepto-palabra se puede expresar:

1) Tanto el significado como el estado de cosas captado por determinada palabra-concepto permanecen iguales sincrónica y diacrónicamente.
2) El significado de una palabra-concepto permanece igual pero el estado de cosas se modifica. Ocurre aquí que la palabra-concepto se aleja de su significado anterior, por lo tanto, la realidad que está cambiando debe captarse y comprenderse lingüísticamente de nuevo.
3) El significado de una palabra-concepto cambia, pero la realidad que antes captaba permanece igual. Por lo tanto, la semántica que ha cambiado necesita encontrar nuevas formas de expresión lingüísticas para ajustarse a la realidad.
4) Los estados de cosas y los significados se desarrollan de forma completamente separada de modo que la relación que existía antes ya no se comprende. Así, solo el método histórico conceptual permite averiguar cómo y con qué concepto se plasmaba antes una realidad.[55]

No obstante, el mismo Koselleck reconoce que pueden darse innumerables variantes de formas intermedias al mismo tiempo de poner cierto límite a la metodología de la *Historia de los conceptos*. Tal límite tiene que ver con el asumir que habrá hechos y omisiones; acciones y padecimientos que, inevitablemente, escaparan a una captación discursiva. Es lo natural:

54 Reinhart Koselleck. *Los estratos del tiempo: estudios sobre la Historia*. Introducción de Elías Palti. Barcelona: Paidós, 2001 [2000], pp. 36-38.
55 Reinhart Koselleck. *Historia de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Madrid: Trotta, 2012 [2006], p. 32.

inevitable es la brecha existente entre el lenguaje y el acontecer; entre el habla y la secuencia de acontecimientos.[56]

En todo caso, en *Futuro Pasado* Koselleck aboga por una exigencia metódica mínima: "hay que investigar los conflictos políticos y sociales del pasado en el medio de la limitación conceptual de su época y en la autocomprensión del uso del lenguaje que hicieron las partes interesadas en el pasado".[57] Lo cual, ciertamente, es dejado de lado muchas veces. Esa última circunstancia se da a propósito de que suele pasarse por alto la hermenéutica profunda de los textos y de las fuentes. Pero así como Koselleck propone un método en cuanto a *Historia de los conceptos* se refiere, también advierte algunas dificultades que podrían suscitarse:

> La investigación de un concepto no debe proceder sólo semasiológicamente, no puede limitarse nunca a los significados de las palabras y su modificación. Una historia conceptual tiene que considerar una y otra vez los resultados de la investigación en Historia del pensamiento o en Historia de los hechos y, sobre todo, debe trabajar también onomasiológicamente, alternando con la intervención semasiológica. Esto significa que la historia conceptual debe clasificar también el gran número de denominaciones para estados de cosas (¿idénticos?), para poder dar razón acerca de cómo algo ha sido incluido en su concepto.[58]

Se trata, entonces, de que las palabras —hechas conceptos— revelen una época. No es solo postular significaciones, sino que estas deben llevar a las ideas matrices que le dan a la política y a la religión de un momento dado, su fuerza vital para mover a los hombres, mujeres, ancianos y niños. Pero no solo eso, la *Historia conceptual* tiene que armonizar y comparar la permanencia y el cambio. En suma, es plantearse un nuevo enfoque de la Historia Social.[59]

---

56 Reinhart Koselleck. *Historia de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Madrid: Trotta, 2012 [2006], p. 41.

57 Reinhart Koselleck. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidos, 1993 [1979], p. 111.

58 Reinhart Koselleck. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidos, 1993 [1979], p. 119.

59 Reinhart Koselleck. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidos, 1993 [1979], p. 123.

1.3. Los conceptos contrarios asimétricos

Koselleck no solo postula una teoría sobre la Historia relacionada con el lenguaje y la semántica de los conceptos; a la par de una metodología creativa para abordar las Ciencias Sociales. Él también sustenta la existencia de *conceptos contrarios asimétricos* que, a lo largo del tiempo, han servido y han sido utilizados por la comunidad humana para excluir el reconocimiento mutuo y así auspiciar los escenarios de la violencia más radical.[60] Esos conceptos son tan importantes que, en su oposición, determinan la *humanidad* o *no humanidad* de los individuos. Tan fundamental es la oposición entre una y otra categoría que en esta se encuentra el origen de toda violencia. Así parece desprenderse del hermoso discurso (en elogio) que Koselleck le hace a su maestro H.G. Gadamer:

> ¿Qué tipos de fenómenos históricos en el curso del tiempo se tematizan también para investigar los rasgos característicos de una posible guerra y de una posible paz, sus artes y aspectos comunes? Sin la capacidad de poder matar a sus semejantes, sin la capacidad de poder abreviar violentamente el lapso posible de vida de cada uno de los otros, no existirían las historias que todos conocemos.[61]

Y presenta, en esas mismas líneas, el par antitético, la oposición generadora de la que nace toda fuerza nociva:

> Tras el par antitético "tener que morir" y "poder matar" hay otra oposición, la de "amigos" y "enemigos". [Esta última oposición] considera de un modo enteramente formal finitudes que se manifiestan sobre el trasfondo de todas las historias de auto organización humana. Sea que en la historia factual hayan combatido griegos contra bárbaros, cristianos contra paganos o cristianos entre sí, sea que las unidades modernas de acción se constituyan en nombre de la humanidad y combatan el enemigo como inhumano, o que las unidades de acción se conciban

60 Reinhart Koselleck. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidos, 1993 [1979], p. 207.

61 Reinhart Koselleck y Hans-Georg Gadamer. *Historia y Hermenéutica*. Barcelona: Paidós, 1997 [1987], p. 77.

> como sujetos de clases para suprimir las clases en general, la expansión empírica presupone siempre, en su sucesión diacrónica, el par antitético amigo-enemigo.[62]

No obstante, Koselleck va mucho más allá en el planteamiento de esta oposición. Para él, esta tiene ribetes de universalidad. Aunque señala la natural diferenciación en cuanto a cosmovisiones se refiere, el filósofo entiende que desde cualquier etiqueta que el ser humano se autoimponga, en ella late su opuesto contrario. Tan categórico es el lenguaje que auspician los *conceptos contrarios asimétricos* que parece alcanzar una trascendencia que, a decir de Koselleck, posibilita a las *historias que todos conocemos*. Así, con una fuerza impactante, el historiador señala que, aunque el cristianismo —por citar solo un ejemplo— proclamó el amor al enemigo, el hecho de ofrecer ese amor ya asumía la existencia de un contrario en quien desfogar la ira.[63]

Cuando Koselleck se adentra al concepto de *enemigo* está proporcionando, sin enunciarlo, las bases para entender el problema de la violencia a lo largo de la Historia.[64] Partiendo de la premisa de que todos los ámbitos vitales del ser humano se mueven entre dos coordenadas definidas por lo *conocido* y lo *desconocido*, Koselleck remarca el profundo miedo que la humanidad siente por la segunda de ellas. Así, cuando se sobrepasa el umbral que existe entre lo *dentro* y lo *fuera*, aparece el enemigo. Este es el extraño, el foráneo, el extranjero; al cual se le degrada en humanidad para devenir en inhumano (mejor dicho, *no humano*), entidad proclive de ser eliminada.

Al enemigo lo crean las religiones, las tribus, los estados, las naciones y los partidos políticos. Los unos y los otros —como actores históricos— se han exterminado mutuamente porque entre ellos han anulado la simpatía y la empatía a través de un concepto que ha logrado —apunta

62 Reinhart Koselleck y Hans-Georg Gadamer. *Historia y Hermenéutica*. Barcelona: Paidós, 1997 [1987], p. 77.
63 Reinhart Koselleck y Hans-Georg Gadamer. *Historia y Hermenéutica*. Barcelona: Paidós, 1997 [1987], p. 76.
64 El concepto de *enemigo* se desarrolla en Reinhart Koselleck. *Historia de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Madrid: Trotta, 2012 [2006], pp. 189-197.

el filósofo— perfeccionar el asesinato. En ese sentido, ¿cuándo y cómo se experimenta, percibe y concibe al otro como enemigo? —se pregunta Koselleck— pues cuando el *nosotros* se enfrenta a los *otros*.

Pero de la misma manera como el filósofo clarifica el fundamento de ver al otro como enemigo, también se ve en la necesidad de recordar que ninguna lengua crea *eo ipso* el concepto de *enemigo*. Es todo lo contrario, la voluntad política de un pueblo —motivada extralingüísticamente por aspectos religiosos, políticos, económicos y sociales— confluyen en un concepto que se yergue como el contrario al que uno debe atacar y eliminar. De esta manera, la lengua, instrumentalizada políticamente, mueve a la violencia en el tiempo.

Para Occidente, Koselleck investiga tres pares de *conceptos contrarios asimétricos* que resultan fundamentales: la oposición entre helenos y bárbaros, entre cristianos y paganos y, "finalmente, la oposición que emerge en el propio campo conceptual de la humanidad entre hombre y no-hombre, entre superhombre e infrahombre".[65] De nuevo, en su análisis, Koselleck señala que, aunque estas contraposiciones están enmarcadas en contextos y culturas específicas, eso no significa que sus contenidos (en acciones humanas) puedan surgir en otras situaciones históricas bajo otras caracterizaciones. Hasta en el plano de la lucha política, ya exento de connotaciones mágico-religiosas, pueden encontrarse estos términos contrarios y es que:

> La estructura de éstos no depende sólo de las palabras con las que se forman las parejas de conceptos. Las palabras son intercambiables, mientras puede mantenerse una estructura asimétrica de argumentación.[66]

El contrapunto *heleno – bárbaro* es la partida analítica de Koselleck en su ejemplificación de los conceptos contrarios asimétricos. Este parte de la ya mentada oposición "nosotros" versus "los otros". El bárbaro está más allá del heleno, y lo está porque es "salvaje", "menos civilizado", "incapaz de hacerse una constitución" y parece tener en su ser "la naturaleza del

65 Reinhart Koselleck. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidos, 1993 [1979], p. 207.
66 Reinhart Koselleck. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidos, 1993 [1979], p. 209.

esclavo". El heleno vio al bárbaro desde una determinación ajena, natural, peyorativa y territorial, que puede fundamentar o provocar hostilidad.[67] En *Futuro pasado*, su autor estudia tales conceptos en los razonamientos de Heródoto, Platón y Aristóteles. De todos ellos, Koselleck resaltó el de Platón que redujo la discusión al tema de la *naturaleza*. Para el gran filósofo griego, *physei* serían los helenos de una raza propia que debían evitar mezclarse con los bárbaros. De esta manera, señala Koselleck, una lucha entre helenos sería una guerra civil, antinatural y por ello, enfermiza. Todo lo contrario a una guerra contra los bárbaros que, desde el plano de la naturaleza, estaría totalmente justificada.[68]

Por otro lado, el análisis de *Futuro pasado*, recuerda que para Aristóteles los bárbaros eran vistos como esclavos por naturaleza. El peso de Aristóteles en la Historia Occidental —es redundante recalcarlo— fue más que inmenso y determinante: que no se olvide que El Estagirita elevó el ideal heleno a la potencia de una sola *politeía* que debía someter y dominar, sin reparos, a todos los bárbaros. De esta manera, Aristóteles fundaba una idea que determinaría a las historias posteriores: el afán de hegemonía de un pueblo sobre los otros, a los que consideraba inferiores.[69]

La siguiente contraposición de conceptos resulta ser la más aguda de todas. El *cristiano* ve al *no cristiano* como "pagano", "infiel", "judío", "heleno" y "bárbaro". El cristianismo, de esa manera, es extremadamente radical en su visión del otro contrario. Y lo es más, en virtud a que la condición de cristiano se vuelve irrenunciable, tanto así que quien osa alejarse de tal verdad se vuelve "hereje", "heterodoxo" o "perdido". Así, la historia se barnizó de radicalidad:

> El asesinato de paganos y herejes no solo era justo, sino también un mandato de Dios. La perspectiva de la salvación y la redención, no solo la lucha y el sometimiento, discriminaron al enemigo concebido como

67 Reinhart Koselleck. *Historia de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Madrid: Trotta, 2012 [2006], p. 191.

68 Reinhart Koselleck. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidos, 1993 [1979], p. 213. Koselleck añade, parafraseando a Platón: "Las luchas entre los griegos debían ser conducidas con moderación y con los mínimos riesgos, la guerra contra los bárbaros debía tender a su aniquilación" (p. 213).

69 Reinhart Koselleck. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidos, 1993 [1979], p. 214.

> infiel mucho más radicalmente que el enemigo solo concebido como bárbaro.[70]

Para Koselleck, fue Pablo quien sistematizó los conceptos contrarios que su religión para marginar o destruir. "Las auténticas antítesis brotan de la verdadera fe[71]", señalaba Koselleck en su estudio sobre el Apóstol de los gentiles, y la primera de estas antítesis que dejan entrever los seguidores de Jesucristo se resume en la dicotomía *creyentes* y *no creyentes*. Así se sentencia en la Primera *Carta a los Corintios*:

> Así que el hablar en lenguas es una señal para los *incrédulos*, no para los *creyentes*. Pero el comunicar mensajes de parte de Dios es una señal para los *creyentes*, no para los *incrédulos*.[72]

Asimismo, al aparecer y sustentarse una nueva fe; Pablo entiende que las diferencias entre los seres humanos se vieron sublimadas en la verdad que es Cristo. Un bello pasaje de la *Carta a los Colosenses* así lo anuncia:

> Ya no tiene importancia ser griego o judío, el estar circuncidado o no estarlo, el ser extranjero, inculto, esclavo o libre; lo que importa es que Cristo es todo y está en todos.[73]

No obstante, el discurso es, pues, a todas luces, totalitario: "cualquier hombre debe ser cristiano si no quiere caer en la condenación eterna".[74] Y añade Koselleck que tal categoría debe prolongarse en el tiempo. En ese sentido, el historiador profundiza la idea paulina de que los cristianos son hombres nuevos a los que el futuro les pertenece, no así con los ahora paganos y gentiles que pertenecen, como tales, al pasado.

70 Reinhart Koselleck. *Historia de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Madrid: Trotta, 2012 [2006], p. 192.

71 Reinhart Koselleck. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidos, 1993 [1979], p. 223.

72 1 Cor. 14, 22. Énfasis nuestros.

73 Col. 3, 11.

74 Reinhart Koselleck. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidos, 1993 [1979], p. 224.

Sobre esas bases —y ya durante la Edad Media— se consolidó la triada que resumiría a la humanidad por más de mil años: cristianos, judíos y paganos. En su estudio, Koselleck no solo plantea estos decisivos alcances, sino que va más allá: se da cuenta que el concepto contrario puede cambiar de nivel a lo largo de la historia. Ocurrió así con *judío* que, aunque contrario a *cristiano* estaba más próximo, en los aurorales tiempos del encumbramiento de la Iglesia de Roma, a su concepto contrario en virtud en la creencia en un solo Dios y en la antigua tradición. Pronto, *judío* caería, frente a los cristianos, de nivel y lo haría estrepitosamente para equiparse al de *pagano*. Esa caída fue grave puesto que partió en un rechazo manifiesto de los judíos a aceptar a Cristo:

> Fueron invitados —apunta Koselleck— y desde su rechazo del mensaje se incluyeron en la misma línea que los paganos no creyentes. [Así,] dependiendo del lugar histórico de los conceptos toman un valor posicional diferente: *sub especie Dei* judíos y paganos se encuentran ante la misma alternativa, convertirse o ser destruidos.[75]

En San Agustín, Koselleck sigue profundizando su visión sobre los conceptos contrarios. Éstos adquieren su ubicuidad ya sea en la *Ciudad de Dios* o en la *Ciudad Terrena*. En la *Ciudad Terrena* se haya la contingencia y la violencia en virtud al pecado y a la imperfección del ser humano. El pagano y el judío se enfrentaran a los buenos y los buenos no son sino aquellos a quienes Cristo les ha revelado la verdad. En la Tierra, no obstante, todos (los creyentes y los no creyentes) están bajo el orden que Dios ha impuesto, pero como los juicios de éste son insondables no se sabe por qué debe existir la interminable lucha y la incontenible violencia. En ese devenir, para San Agustín, solo queda claro que la persecución de cristianos por paganos es injustísima, no así la que propician los cristianos contra los paganos.

Tal acervo alcanzaría su clímax durante la Primera Cruzada (1096-1099). Así, Koselleck le presta atención al llamamiento del papa Urbano II a la Guerra Santa:

75 Reinhart Koselleck. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidos, 1993 [1979], p. 227.

> Hombres franceses, hombres de allende las montañas, naciones, que vemos brillar en vuestras obras, elegidos y queridos de Dios, […] nos han llegado tristes noticias; frecuentemente nuestros oídos están siendo golpeados; pueblos del reino de los persas, nación maldita, nación completamente extraña a Dios, raza que de ninguna manera ha vuelto su corazón hacia Él, ni ha confiado nunca su espíritu al Señor, ha invadido en esos lugares las tierras de los cristianos, devastándolas por el hierro, el pillaje, el fuego, se ha llevado una parte de los cautivos a su país, y a otros ha dado una muerte miserable, ha derribado completamente las iglesias de Dios, o las utiliza para el servicio de su culto […][76]

De esa manera, dice el filósofo, se perfila de manera conceptual al "enemigo de Dios" (*inimicos Dei*). La vida de ningún pagano debe ser respetada. Ellos han perdido su humanidad desde el momento que no han querido aceptar la verdad de Jesucristo de ahí que se les pueda matar sin compasión. En esa concepción medieval, apunta Koselleck, "a los paganos ya no les queda ningún lugar legítimo" en el mundo.[77] El llamamiento del pontífice Urbano cobra, entonces, mayor intensidad, el pagano deviene en monstruo y de ahí que sea un santo deber erradicarlo:

> […] esos hombres derriban los altares, después de haberlos mancillado con sus impurezas; circuncidan a los cristianos y derraman la sangre de los circuncisos, sea en los altares o en los vasos bautismales; aquellos que quieren hacer morir de una muerte vergonzosa, les perforan el ombligo, hacen salir la extremidad de los intestinos, amarrándola a una estaca; después, a golpes de látigo, los obligan a correr alrededor hasta que, saliendo las entrañas de sus cuerpos, caen muertos. Otros, amarrados a un poste, son atravesados por flechas; a algunos otros, los hacen exponer el cuello y, abalanzándose sobre ellos, espada en mano, se ejercitan en cortárselo de un solo golpe. ¿Qué puedo decir de la abominable profanación de las mujeres? Sería más penoso decirlo que callarlo. Ellos han desmembrado el Imperio Griego, y han sometido a su dominación un espacio que no se puede atravesar ni en dos meses de viaje. ¿A quién,

76 Robert Le Moine. *Histoire de la Première Croisade*. Traducción del francés por José Marín. París: Guizot, 1825, pp. 301-306.

77 Reinhart Koselleck. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidos, 1993 [1979], p. 231.

> pues, pertenece castigarlos y erradicarlos de las tierras invadidas, sino a vosotros, a quien el Señor a concedido por sobre todas las otras naciones la gloria de las armas, la grandeza del alma, la agilidad del cuerpo y la fuerza de abatir la cabeza de quienes os resisten?[78]

Pero no solo se trataba de paganos. Algo peor a esa figura podía ser delineada y tal era la del hereje, es decir, el ente que —conociendo la verdadera fe— la desprecia, se aleja de ella. Cuando Koselleck se aproxima al estudio de Santo Tomás, entiende que el Aquinita pide más severidad contra los herejes que contra los paganos o judíos:

> Expresándolo temporalmente, el pagano era aún-no-cristiano, el hereje era ya-no-cristiano: como tales tenían cualidades diferentes. De ese modo, en el horizonte escatológico estaba incluido un momento procesual en la coordinación de los conceptos contrarios que podía desencadenar una dinámica aun mayor que la que estaba insertada en los conceptos contrarios de la antigüedad.[79]

Finalmente, en la parte dedicada a los conceptos contrarios, Koselleck aborda una contraposición difícil: la de *hombre y no-hombre*, *súper hombre* e *infra-hombre*. La semántica de estos dos opuestos es totalmente diferente a los ya señalados en virtud de que niegan todo rastro de humanidad en el ente que recibe el concepto. Aquí, el punto de referencia ya no es religioso, ni físico ni espacial; es político. En el ámbito de la política también se define a la humanidad y a su contraparte desviada que es el no-humano. Cicerón fue el primero, a decir de Koselleck, quien delineó la noción de una *ley natural* a la cual todos los seres humanos están sometidos y por la cual *son humanos*.

Para Cicerón el primer infrahumano es, pues, el tirano. Y lo es porque ese individuo pone su beneficio personal por encima del de la comunidad, lo cual viola la ley natural. De esa manera se argumenta la visión del tirano como "animal con figura humana" que no solo es enemigo de la

78 Robert Le Moine. *Histoire de la Première Croisade*. Traducción del francés por José Marín. París: Guizot, 1825, pp. 301-306.
79 Reinhart Koselleck. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidos, 1993 [1979], p. 232.

comunidad, sino de todo el género humano. El accionar del tirano pertenece, se entiende, a la anti política.

Sobre cómo la humanidad alcanzó a ser un término político es un tema que a Koselleck le obliga a remontarse al Descubrimiento de América (1492). Cuando Colón arribó al Nuevo Mundo, lo humano debió ser replanteado: millones de seres se insertaron a la historia sin haber estado, siquiera, mencionados en el Relato de La Salvación. Como era de esperarse, el concepto de humanidad hubo de pasar por el requisito de la cristianización católica. Los hispanos habían conquistado un nuevo mundo y debían llevar la palabra de Jesucristo a todo rincón y quien no quisiera escucharla caería en los fundos de la impiedad que determinaba una humanidad disminuida.

Ya los siglos XVII y XVIII muestran a una cristiandad dividida: la humanidad ya no solo se determina por la contraposición cristiano / pagano – hereje. Ahora católicos, calvinistas y luteranos tratan de definir una humanidad. Cuando lo ideales de la Ilustración comienzan a ganar más adeptos, la noción de humanidad se aleja de su garantía suprema: la creencia en la existencia de Dios. En ese momento, el concepto de humanidad se vuelve en agente político. De esa manera, abrazados todos los seres humanos bajo la idea de libertad llegan a formar una sola humanidad. El humano tiene una dignidad que debe ser respetada por el poder (¿no fue acaso uno de los logros de la Revolución Francesa?). Así, cuando la Revolución Industrial se alzaba con éxitos indiscutibles, muchos pensadores plantearon que un individuo se deshumanizaba en las fábricas; lo mismo cuando arreciaban las críticas a todo tipo de despotismo que humillaba al humano a tal punto de animalizarlo.

1.4. La influencia de Koselleck en el presente estudio

¿Cómo aplicar la *Historia de los conceptos* en la presente investigación? Es evidente que la *Historia de los conceptos* se presenta como una metodología útil para clarificar el contenido de una palabra tan compleja como *violencia*. Y lo es más cuando se trata de penetrar los estratos del tiempo que esa palabra, ya como concepto, puede ofrecer. En ese sentido, se busca visualizar estos estratos, a saber: 1) el tiempo inmediatamente anterior a

la llegada de los europeos a los Andes, 2) el momento de la conquista, 3) el asentamiento del poder virreinal y, finalmente, 4) el momento —que se percibe con mayor claridad a fines del siglo XVII— en el que la violencia hacia el indio cobra una mayor intensidad.

Qué se tenga en cuenta que las fuentes discursivas van delineando un concepto de violencia. Así, como concepto, la palabra *violencia* se va alimentando de matices políticos y religiosos que hacen que el vocablo deje de ser algo que solo define acciones cotidianas. En este caso, la violencia que aquí se busca definir tiene connotaciones que tienen que ver con el gobierno de unos hacia otros (la política, esencialmente). No se trata de una violencia propia y diaria de vivir en sociedad (un asalto, un crimen pasional, el golpe de un marido celoso a la mujer, entre otros tantos ejemplos de la contingencia de la vida diaria), se trata de algo más grande: un grupo de seres humanos que gobiernan (los hispanos y criollos) y ejercen una fuerza nociva sobre otros que consideran inferiores (los indios). De esa manera, aparece el *concepto contrario asimétrico* que delinea al *enemigo*, al *no-humano*, al *infrahumano*.

De la misma manera, se descubre —tal cual lo apuntaba el historiador alemán— que el concepto *violencia* se ve reflejado en otras palabras a las cuales transfiere su potencial semántico. Así, llega a descubrirse que no es necesario que la palabra *violencia* aparezca literalmente en los textos y documentos de época puesto que otra, equiparada y de igual sentido semántico, puede ocupar su lugar. Ocurre así, por ejemplo, con *tiranía* que se equipara a violencia con la misma carga semántica. Ese es justamente el poder del método de la *Historia de los conceptos*, que en la relación de los mismos —en la constelación de conceptos— se puede reconstruir, no solo el imaginario político-religioso de un momento del tiempo, sino también el acicate que movió a muchos seres humanos a la acción nociva sobre el cuerpo social.

Pero, tal vez, lo más valioso que deja el acervo de Koselleck es el afán por la hermenéutica, hermenéutica que se debe hacer en los discursos que han sobrevivido de tal o cual época. Entonces, de lo que se trata, es de perseguir —para efectos de este estudio— el concepto *violencia* a través de textos cuidadosamente seleccionados. En ellos, el concepto se relacionará con otros similares, se instrumentalizará políticamente, será usado por distintos actores y cada uno de ellos le dará una semántica particular.

De la misma manera, el concepto *violencia* será también reformulado: por un lado, ostentará la impronta de Occidente (desde Grecia Antigua hasta el barroco) y por el otro, destellará débilmente en él un elemento andino tan difícil de rastrear pero que no puede ser dejado de lado (que tiene que ver con otros conceptos que la historiografía, ante los silencios, hubo de producir: *reciprocidad*, *redistribución*, *parentesco*, etc.). En ese choque, el concepto cobrará, en esta parte del mundo, un giro distinto, que es el giro del concepto mestizo.

Asimismo, a un análisis como este, no le interesa tanto saber si un hecho violento narrado sucedió *realmente*. Por ejemplo, en la última parte de la presente obra se analizarán varias causas criminales de las que no se conservan sentencias, entonces, se podrá ver —verbigracia— a un cura que golpea ferozmente a un indio hasta hacerlo vomitar sangre ¿Se podrá confirmar si esto ocurrió en la realidad de no mediar un auto de sentencia? Pues no. Pero lo que realmente interesa para este trabajo es que de esos lances lingüísticos debe rescatarse el poder discursivo, los códigos semánticos, las repeticiones de motivos y de palabras; los insultos, el acervo de otros momentos pretéritos de igual circunstancia y así se descubrirá que un concepto tan lleno de estratos temporales como el de *violencia*, explica el mundo en su momento de destrucción.

Por otro lado, definitivo resultó el estudio que realiza Koselleck sobre el concepto de *enemigo*. Y lo es porque enmarca filosóficamente el origen de toda violencia: la violencia aparece cuando un ser humano ve al otro como *no-humano*. No obstante para lograr esa transformación semántica, los seres humanos deben recurrir al lenguaje: animalizar al otro, restarle humanidad; se trata de un elaborado juego de significados y significantes que resulta ser tan poderoso que auspicia el daño hacia el otro. En *Futuro pasado* ya se vio la historia de cómo se fueron construyendo los *conceptos contrarios asimétricos* justamente teniendo como trasfondo al tremendo concepto de *enemigo*. Las dicotomías *heleno-bárbaro*; *cristiano-pagano/ hereje/ judío* y *humano* y *no humano* permiten justamente comprender los contextos de violencia que los discursos supervivientes de los siglos XVI y XVII describen, a veces, con lujo de detalle.

Koselleck, desde otro ángulo, ha servido mucho para profundizar la contraposición cristiano-pagano/hereje/judío que se calca en los Andes del Perú con las mismas cargas semánticas que el filósofo había adelantado.

Es verdad que ya otros estudiosos habían rendido cuenta sobre esa contraposición en la América recién descubierta, pero para los Andes del tiempo de la Conquista aún falta dilucidar muchos aspectos sobre el discurso político que exacerbaba, a veces sin proponérselo, la oposición de conceptos que auspiciaron la aparición de enemigos que habrían de enfrentarse en la acción de la política.

A su vez, Koselleck permite erradicar, en la medida de lo posible, los problemas que pueden traer los anacronismos en los cuales los historiadores caen, a veces, sin estar conscientes de ello. El concepto *violencia* en el siglo XVI puede ser muy similar al del siglo XVII, no obstante ya, en esa última centuria, algún elemento más se ha añadido a su semántica. Lo mismo pasa cuando, por ejemplo, un individuo de la elite incaica conquistada, dígase por ejemplo Titu Cusi, tiene que utilizar el término *violencia* en un memorial. Evidentemente, teniendo en cuenta los diferentes estadios semánticos por los que su discurso hubo de pasar, Titu Cusi también entendió, a su manera y en su cosmovisión, lo que significaba hacerle daño al otro; así el concepto de violencia añadía múltiples matices a su significación. En suma, la *Historia de los conceptos*, permite entender, valga la redundancia, al concepto en su contexto y los mecanismos que hacen que éste se nutra de otras significaciones. Con ello, se quiere evitar que se extrapole un concepto que es funcional en la actualidad pero que tal vez no lo era hace un par de siglos.

Finalmente, sí se trata de responder las preguntas que el "Diccionario" de Koselleck se planteó, éste podría ser el primer ejercicio que la presente obra se autoimpone con respecto al fenómeno conceptual que pretende dilucidar. Se preguntaba el filósofo: ¿Hasta qué punto era común, en su época, el uso de determinado término? Puede adelantarse que el uso del concepto violencia era común, más no recurrente. No era recurrente en virtud a que era un tema del que se rehuía por ser una de las contingencias que ofendía al orden natural impuesto por Dios. No obstante, aparece, y cuando lo hace, lo hace con la fuerza suficiente para señalar que se está moviendo al otro de su natural inclinación.

Como ya se señaló, la retahíla académica de cuestiones se acrecienta: ¿el sentido de ese término era objeto de disputa? No lo era, más bien había un consenso en cuanto al término se refería. Lo había en virtud a que política y religión habían logrado, para ese entonces, fusionarse en

un solo constructo. La violencia era entendida, entonces, de una manera homogénea. Violento era tanto el tirano como el hereje. Así, también se podía hacer violencia hacía quien no se había convertido al cristianismo y hasta los tratadistas y arbitristas del periodo analizado le dedicaban varias páginas a esta disquisición. Por otro lado, ¿cuál era el aspecto social de su uso? Su uso fue variado: se menciona como desviación del buen gobierno, como accionar de paganos, como influencia del demonio en la sociedad, como acto de guerra, como castigo, como contingencia propia de la falibilidad del hombre, como prueba de Dios y como herramienta de trato hacia el que se considera inferior. Asimismo, ¿en qué contextos aparece? La respuesta puede resultar más que obvia: en los contextos de guerra, de conquista y de evangelización. Pero también, y aquí se halla uno de los nervios de la argumentación central, en las acciones de la política hispana hacía el pueblo indígena, lo cual transforma a esa política en una política desviada, es lo que los tratadista de ese entonces llaman *tiranía* o *mal gobierno*.

De la misma manera, ¿con qué otros términos se *ligó el concepto, ya sea como su complemento o como su opuesto?* Se relacionó con el de *tiranía*, *alboroto*, *mal gobierno*, *injusticia*, *codicia*, entre otros. El opuesto al término se condensa en *Buen gobierno*, *justicia*, *armonía* y, aunque parezca extraño, en menor medida con *paz*. Y para concluir, ¿quién usa el término, para qué propósitos y a quién se dirige? El término es de uso generalizado. Lo utilizan los que mandan y los que obedecen en esa sociedad que devino en estamental. Tal vez no se ha subrayado mucho el hecho de que los indios lo utilicen para denunciar. Que se tenga en cuenta que en la sociedad andina de los siglos XVI y XVII los indios usaron el sistema legal para acusar las violencias que se les infringía y en esos juicios ha quedado muy claro un concepto de violencia que aquí, en las siguientes páginas y capítulos, será profundizado.

CAPÍTULO 2
La cuestión de la violencia. Entre las definiciones y la perspectiva filosófica

2.1. Los intentos de definir la violencia

> *Violentia* es una palabra latina que deriva de *vis*, con la cual a veces se equivale. A su vez, *vis*, como su correspondiente griega *bía* respecto de *bíos*, guarda una estrecha relación con *vita*, cuyo significado es básicamente vida.[80]

De esta manera comenzaba el filósofo argentino Conrado Eggers su intento de aproximarse a desentrañar la etimología de una palabra que ha acompañado —y acompañará— al ser humano a lo largo de su historia. Para él, la violencia está íntimamente relacionada a la fuerza, a la vitalidad, al vigor y al ímpetu. Pero no es la fuerza natural (la de un terremoto, por ejemplo) de la que debe tratarse, añade Eggers; es la fuerza que tiene un *propósito*. Y, claro, el propósito solo lo puede dar un ser humano hacia otro. En ese sentido, dice este autor, la violencia no es sino el empleo arbitrario de la fuerza contra el otro[81], entendiéndose que éste último no la acepta de buen grado.

Algo que podía resultar tan obvio, el autor argentino lo descifra en sus más profundas raíces. Así, descubre que Aristóteles —Eggers era un

---

80 Conrado Eggers Lan, *Violencia y estructuras*. Avellaneda: Búsqueda, 1970, p. 19.
81 Conrado Eggers Lan, *Violencia y estructuras*. Avellaneda: Búsqueda, 1970, p. 20.

especialista del mundo griego— hacía la diferencia entre el acto *por violencia* (*biai*) y el acto *por naturaleza* (*physei*). Lo mismo había hecho Platón anteriormente cuando contraponía *violentamente* (*biai*) a *voluntariamente* (ékon) o a *persuasivamente* (*peithoi*). No obstante, cuando se realiza el contrapunto entre estos dos pilares del pensamiento político occidental, Eggers se da cuenta de que:

> Platón, claro está, tiene presente en todo esto la contraposición entre un proceso natural y otro que desvía de la naturaleza, porque lo natural es que la decisión parta de quien actúa, y no que le sea impuesta por otro. Pero su concepción ético-política no difiere básicamente en este punto de la que su discípulo Aristóteles aplica al mundo físico, porque no resultaría natural dejar que cada uno haga simplemente lo que le dé la gana, ya que la naturaleza es algo de que participan todos, por lo cual, en caso de que esa gana no responda al bien común, debe obtenerse, sea por la persuasión, sea por la fuerza, que cada uno cumpla el papel que naturalmente le corresponde.[82]

Lo cual puede entenderse como el hecho de que la filosofía antigua occidental asumía como una posibilidad a la violencia en el ejercicio de la vida política. Por ejemplo, si se hace un breve rastreo por la *Política* de Aristóteles se encuentra lo referido por Eggers en la utilización del término *violencia*. Así, en el capítulo 2 del Libro Primero, el referido a la esclavitud, se nota cómo la discusión en tiempos del Estagirita hacia la distinción entre la esclavitud producto de la violencia y la que podía ser natural para el que había nacido con la potencia del esclavo (esto último defendido por Aristóteles). Asimismo, en ese mismo capítulo, se ve como en tiempo del filósofo griego muchos sostenían que el que era virtuoso tenía derecho, como medio de acción, de usar la violencia; argumento que el discípulo de Platón encontraba endeble.

En ese sentido, para Aristóteles los gobiernos desordenados o tiránicos devienen en gobiernos violentos pues lejos de buscar el bien común, que es la potencia originaria de los hombres agrupados en sociedad, tienden a la contradicción —los primeros— o al absolutismo basado solo

82 Conrado Eggers Lan, *Violencia y estructuras*. Avellaneda: Búsqueda, 1970, p. 22.

y exclusivamente en los designios e intereses del señor que rige —como en los segundos. Lo mismo llega a decir de la democracia cuya violencia radica en el desorden que implica que la gente sin virtud, solo por ser la mayoría, gobierne un Estado.[83]

Regresando al estudio de Eggers, él también incursiona en el estudio hermenéutico de la Biblia con el afán de entender al término *violencia* en ese contexto. En hebreo la palabra que designa *violencias* es *hamas* que se relaciona a *dureza* y aparece por vez primera en el Génesis:

> Y se corrompió la tierra delante de Dios, y estaba la tierra llena de violencia.[84]

> Dijo, pues, Dios a Noé: He decidido el fin de todo ser, porque la tierra está llena de violencia a causa de ellos; y he aquí que yo los destruiré con la tierra.[85]

En general, las referencias que aparecen en torno al uso de la palabra *violencia* en el Antiguo Testamento tienen que ver con la dureza de la vida del hombre en la tierra, una vida marcada por el desorden, el pecado (Jeremías 6, 6), el abuso de la fuerza (Amós 6, 13), la impiedad y la opresión (que en el contexto bíblico es entendida como violencia extrema) que solo hacen que Dios tenga que ponerle freno a esos abusos. Hasta la venganza de Dios (o su justicia) parece revestirse de violencia (Isaías 61, 2).

De ahí el acierto de Eggers al señalar que a lo largo de la denominada Historia de la Salvación, los profetas hayan actuado como los centinelas que fustigan el mal accionar de los seres humanos y así los encaminen a aminorar los estallidos violentos de la vida en sociedad. El pasaje del libro de Ezequiel, en ese sentido, es bastante revelador:

> Vino a mí palabra de Jehová, diciendo: Hijo de hombre, habla a los hijos de tu pueblo, y diles: Cuando trajere yo espada sobre la tierra, y el

83 Aristóteles, Política, Lib. VI, cap. 8, 1997. En "Biblioteca Cervantes Virtual": http://bib.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/13561630989134941976613/index.htm (visionado el 9 de mayo del 2014).
84 Génesis, 6, 11.
85 Génesis, 6, 13.

> pueblo de la tierra tomare un hombre de su territorio y lo pusiere por atalaya, y él viere venir la espada sobre la tierra, y tocare trompeta y avisare al pueblo, cualquiera que oyere el sonido de la trompeta y no se apercibiere, y viniendo la espada lo hiriere, su sangre será sobre su cabeza. El sonido de la trompeta oyó, y no se apercibió; su sangre será sobre él; mas el que se apercibiere librará su vida. Pero si el atalaya viere venir la espada y no tocare la trompeta, y el pueblo no se apercibiere, y viniendo la espada, hiriere de él a alguno, éste fue tomado por causa de su pecado, pero demandaré su sangre de mano del atalaya. A ti, pues, hijo de hombre, te he puesto por atalaya a la casa de Israel, y oirás la palabra de mi boca, y los amonestarás de mi parte. Cuando yo dijere al impío: Impío, de cierto morirás; si tú no hablares para que se guarde el impío de su camino, el impío morirá por su pecado, pero su sangre yo la demandaré de tu mano. Y si tú avisares al impío de su camino para que se aparte de él, y él no se apartare de su camino, él morirá por su pecado, pero tú libraste tu vida.[86]

No obstante, en el Nuevo Testamento, proclamado el evangelio de la promesa del amor, la violencia tampoco está ausente. Así lo dice el evangelio de Mateo en:

> Desde los días de Juan el Bautista hasta ahora, el reino de los cielos sufre violencia, y los violentos lo arrebatan.[87]

Aún más, a veces el mensaje de Cristo se reviste de esa violencia que atacará a quienes se han desviado del camino de la salvación. Tal será el Juicio Final, el fin de los tiempos en el que Cristo anuncia en boca de Mateo:

> No penséis que he venido para traer paz a la tierra; no he venido para traer paz, sino espada. Porque he venido para poner en disensión al hombre contra su padre, a la hija contra su madre, y a la nuera contra su suegra; y los enemigos del hombre serán los de su casa. El que ama a padre o madre más que a mí, no es digno de mí; el que ama a hijo o hija más que a mí, no es digno de mí; y el que no toma su cruz y sigue en pos de mí, no es digno de mí. El que halla su vida, la perderá; y el que

86 Ezequiel, 33, 1-9.
87 Mateo, 11, 12.

> pierde su vida por causa de mí, la hallará. El que a vosotros recibe, a mí me recibe; y el que me recibe a mí, recibe al que me envió.[88]

De los pareceres recogidos, la obra de Eggers elabora y extrae una definición última de violencia. Ésta es definida por el autor argentino como una fuerza que impide que las potencialidades propias de la persona se expresen. No obstante, la definición adolece del hecho de que recoge el factor "natural", es decir, asume a la violencia como una fuerza natural que llega a oponerse a la naturaleza de los procesos del ser humano.[89] Evidentemente, apelar a la cuestión "natural" nos hace pensar en un orden preestablecido lo cual es absolutamente criticable por aquellos que se proclamen relativistas. Sin embargo Eggers propone tres tipos de violencia que aclaran un tanto su posición:

1) Violencia opresiva: Se impide el desarrollo de las potencialidades creadoras del individuo. Sería lo contrario a la creatividad.
2) Violencia subversiva: Es la fuerza que ataca al cuerpo legal vigente. Quienes viven en un derecho positivo, la cuestión de lo "natural" es puesta en duda.
3) Violencia coercitiva: Se traba la decisión del individuo, que en principio es considerada "natural" en la medida que emana de la voluntad del mismo. Esto último, es una cuestión de criterio. En suma, en este tipo de violencia se impone al individuo algo que en principio no acepta voluntariamente. Tal tipo de violencia se opone a la persuasión.[90]

---

88 Mateo 10, 34-40.

89 Dice al autor: "De los significados originarios expuestos, podemos deducir que la violencia es considerada como una fuerza, que, en principio natural, puede llegar a oponerse a la naturaleza, según como se entienda ésta. Porque si el proceso natural consiste en dejar desarrollar las potencialidades propias, hay una diferencia que salta a la vista entre los usos comunes de *vis* y los del verbo *violo* (no digo *violentia* porque ya hemos visto que se equipara a los usos básicos de *vis*), de modo que *vis* implica la fuerza natural, mientras *violo* designa distintos modos de atentar contra procesos naturales (en cuanto al griego *bía*, observamos una dualidad de aceptaciones, pero de aceptación que entraña atentados contra procesos naturales recogemos el verbo *biazo*, con un significado análogo al de *violo*)". Conrado Eggers Lan. *Violencia y estructuras*. Avellaneda: Búsqueda, 1970, p. 22.

90 Conrado Eggers Lan. *Violencia y estructuras*. Avellaneda: Búsqueda, 1970, p. 23.

Da la impresión de que Eggers está actualizando las antiguas nociones de violencia que asocian el concepto a un conjunto de fuerzas que obliga a alguien a ir contra su potencia natural. Tal aseveración, como es de entenderse, es arriesgada e incompleta pues ésta debería adentrarse en la noción de lo "natural", cuestión tan amplia que, por lo menos para quienes se inicien en el estudio de las estructuras sociales antes del siglo XVIII, necesitaría muchas páginas para dilucidar o le llevaría a decir que, simplemente —tal cual aseveraba Covarrubias en su definición de *natura*— es cuestión tan preñada y erudita y docta que es mejor dejarla a sabios.[91]

Por otro lado, en *Fuentes de la violencia*, un excelente estudio del psicoterapeuta estadounidense Rollo May, el fenómeno en cuestión es relacionado indefectiblemente a la noción de poder. En ese sentido, poder y violencia conforman un constructo indisoluble. El estudio, justamente intentando alejarse de las teorías de la *natura*, incursiona en el estudio psicoanalítico de la persona individual para hallar, de esa manera, las claves de la agresión. Ya que el libro debe dilucidar el problema del poder, May gasta no pocas páginas en un intento por esclarecer el tema. Así, propone cinco niveles del poder que todo ser humano tiene como potencialidad y que son ontológicas al individuo en cuanto *humano*:

1) *Poder de ser*: Se nace con ese poder. No lo da la cultura, lo da la vida, no es ni bueno, ni malo, tampoco es neutro. Es menester que sea vivenciado.
2) *Autoafirmación*: Se afirma al propio ser, es decir, el ser tiene conciencia de sí. Tal afirmación la proporciona el medio y se va completando durante toda la vida del individuo. En esencia es la búsqueda de autoestima que, según May, es esencial para la supervivencia.
3) *Autoaserción*: Es la forma más fuerte de la autoafirmación. Es una potencialidad que tiene el individuo de reaccionar al ataque.

91 Sebastián de Covarrubias. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid, 1674 [1611], f. 120. En http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/80250529545703831976613/index.htm

4) *Agresión*: Cuando la autoaserción se encuentra bloqueada durante mucho tiempo tiende a aparecer esta forma más enérgica de reacción. La agresión es un movimiento de penetración en las posiciones de poder o de prestigio o en territorio de otro y una toma de posesión de parte de esos territorios por el agresor. Finalmente, cuando todos los esfuerzos dirigidos hacia la agresión son ineficaces, se produce la explosión primaria que se conoce como *violencia*. La violencia es principalmente física porque las otras fases, en las que puede intervenir el razonamiento o la persuasión, han sido bloqueadas y excluidas *ipso facto*.[92]

May es categórico al señalar que cuando esos poderes son frenados o reprimidos surge en el ser la impotencia que conduce inevitablemente a la explosión de la violencia. Entonces, frenar el poder es una de las primeras fuentes de la violencia.

Otras de esas fuentes para los estallidos violentos se encuentran en lo que este psicólogo estadounidense llama la "baja del lenguaje". Es decir, cuando los canales de comunicación entre los seres humanos se ven destruidos, el uso de la fuerza y la agresión sobrevienen. Se comprende, entonces, que violencia y comunicación se excluyen mutuamente. Y es que, claro, el entenderse con el otro por medio del lenguaje genera empatía. May entiende al lenguaje como un conjunto de símbolos y subraya el hecho de que justamente la palabra *símbolo* significa "lo que acerca uniendo" que se contrapone a *diabólico* que denota desunión, quiebre.

Al comprender que la agresión es un componente inevitable de la vida humana, que el poder —y su limitación— generan violencia, que la falta de comunicación y agotamiento del lenguaje auspician la aparición de enemigos a quienes agredir; May asume que la violencia es consustancial al ser humano. Nunca podrá ser erradicada. Es más, todo individuo parece esconder un secreto amor por la violencia, un éxtasis irracional que puede tener desde el niño que destruye con extraño placer el edificio que él mismo ha construido con sus cubos de juguete, hasta quienes se regodean

92 Rollo May. *Fuentes para la violencia*. Buenos Aires: Emecé, 1974 [1972]: p. 44-48.

deshumanizando a sus enemigos a través de insultos y diatribas. En fin, la violencia está, como quien dice vulgarmente, a la vuelta de la esquina:

> La muerte no es la única violencia —o violación— que todos debemos padecer. La vida está llena de actos violentos. Nuestro nacimiento mismo, las luchas necesarias entre padres e hijos, la desgarradora separación de alguien a quien amamos, son todas experiencias en las que inevitablemente se produce violencia tanto física como psicológica. No hay vida cuyo transcurrir se vea libre de episodios violentos.[93]

Cuando ya May realiza una anatomía de fondo de la violencia llega a sostener de manera muy ilustrativa que

> La violencia es como el repentino cambio químico que se produce cuando, tras un periodo de relativa placidez, el agua rompe el hervor. Si no vemos el quemador que hay debajo y que ha estado calentando el agua, confundimos esa violencia con un hecho aislado y aleatorio. No alcanzamos a ver que esa violencia es un resultado totalmente comprensible del hecho de que nuestras personalidades luchan con desventaja en una cultura represiva que no las ayuda.[94]

En términos simples, la violencia no es sino una explosión de pasión reprimida y así se relaciona inmediatamente a la acción no reflexiva. Y ocurre, así mismo, que la violencia, por ese carácter irracional, puede vivificar al que vive situaciones subhumanas a tal punto que muchos pueden creer, con justicia, que la fuerza puede devolverles su dignidad. Bajo estos preceptos, May va más allá y perfila la otra gran fuente de la violencia que también tiene que ver con un elemento constituyente del ser humano: "su capacidad de percibir la injusticia y de oponerse a ella en la forma de *prefiero que me destruyan antes que someterme*" o, lo que es lo mismo, la capacidad de rebelarse.[95]

Según Rollo May siempre estará presente en el ser humano esa intención de oponerse a la autoridad o a la restricción, lo mismo que a la

93 Rollo May. *Fuentes para la violencia*. Buenos Aires: Emecé, 1974 [1972]: p. 191.
94 Rollo May. *Fuentes para la violencia*. Buenos Aires: Emecé, 1974 [1972]: p. 205.
95 Rollo May. *Fuentes para la violencia*. Buenos Aires: Emecé, 1974 [1972]: p. 126.

costumbre o a la tradición establecida. En el rebelde, dice el autor, late la perpetua inquietud. Tal es una conducta que hasta puede ser normal pues permite el movimiento, la dialéctica social, tan necesarias para salvar a las personas del aburrimiento o la apatía.

Ya hacia el final de su obra, el psicoterapeuta se arriesga a escribir sus páginas más provocativas y reflexivas. En ellas postula la extraña sensación que se produce en nosotros cuando los afanes por acabar con la violencia en aras de lograr la paz mundial resultan tan vacíos o poco cotejados con la realidad. Ante ello, May sostiene que la violencia no desaparecerá del escenario de la humanidad puesto que es un síntoma de problemas mayores que, por su propia esencia humana, no podrán ser erradicados:

> La violencia es un síntoma. La enfermedad puede ser la impotencia, la insignificancia, la injustita; en una palabra, la convicción de que soy menos que humano y de que no tengo hogar en el mundo. En aras de la brevedad llamo impotencia a la enfermedad, si bien reconozco cabalmente que la violencia, para desencadenarse, necesita también de cierta promesa, de una desesperación combinada con la esperanza de que las condiciones no pueden menos que cambiar para mejor por obra del sufrimiento o de la muerte de uno.[96]

Así, no es la violencia, en última instancia, la que debe ser combatida sino los elementos que generan impotencia en la humanidad. Por ello, sí la humanidad quiere disminuir los efectos de la violencia debe bregar por lograr que los mecanismos simpáticos se extiendan. Y tal vez el mecanismo de simpatía más completo viene a ser el de la compasión que para May es la comprensión del uno hacia el otro, admitirlo como igual o, por lo menos, con el respeto mínimo para asumir algo de su racionalidad. En suma es darse cuenta de que,

> […] como todo el mundo, ella tiene su aspecto negativo, de que lo demoníaco trabaja potencialmente para bien y para mal, y de que no es posible ni desconocerlo ni vivir prescindiendo de él. También es beneficioso que llegue a ver cómo gran parte de sus logros se vinculan

96 Rollo May. *Fuentes para la violencia*. Buenos Aires: Emecé, 1974 [1972]: p. 271.

> con los conflictos mismos que genera el impulso demoníaco. En ello asienta la experiencia de que en la vida se mezclan el mal y el bien; de que no hay cosa tal como el *puro* bien, y de que si el mal no existiera como potencialidad, tampoco existiría el bien. La vida consiste en la realización del bien, no aparte del mal sino *a pesar de él*.[97]

2.2. La perspectiva filosófica

2.2.1. Las *Reflexiones sobre la violencia* de Georges Sorel

A inicios del siglo XX, Georges Sorel volvió a postular, tal cual lo había hecho Marx, la utilidad inevitable de la violencia: ésta —como la fuerza expresada del proletariado a través de la huelga— restaura la estructura de las clases atacando la ingenuidad de la burguesía que cree que su democracia liberal puede alcanzar la paz mundial.[98]

Esa ingenuidad optimista que había caracterizado a los poderosos durante el siglo XIX también había impregnado el pensar de esa centuria, de ahí que hayan sido muy pocos los que se atrevieron a hablar de la violencia. Por ello, Sorel no tiene ningún problema en asumir que sus postulados serán pesimistas y es que el pesimismo, en su entender, es un estado de alerta que siempre le propone al individuo una marcha hacía la liberación.[99] Tal estado, presenta al conocimiento los obstáculos que se oponen a la satisfacción de los fines humanos al mismo tiempo de hacerle saber, al ser social, que sus limitaciones y debilidades siempre estarán ahí. Bajo esos preceptos, Sorel anuncia que trabajará a la violencia.

Es de entenderse que, como Sorel intenta alejarse de algún razonamiento ingenuo, él afronte el problema de la violencia en el ámbito inmediato de la vida en sociedad. Así, relaciona la violencia con los sectores proletarios, puesto que sus razonamientos lo llevan a sostener que:

97 Rollo May. *Fuentes para la violencia*. Buenos Aires: Emecé, 1974 [1972]: p. 289.
98 Sobre George Sorel puede verse Daniel Kersffeld. *Georges Sorel, apóstol de la violencia*. Buenos Aires: Del Signo, 2004.
99 George Sorel. *Reflexiones sobre la violencia*. Buenos Aires: La Pléyade, 1973 [1906], pp. 19.

> […] los hombres que participan en los grandes movimientos sociales imaginan su más inmediata actuación bajo la forma de imágenes de batallas que aseguran el triunfo de su causa. Yo propuse denominar *mythes* (mitos) a esas concepciones cuyo conocimiento es de tanta importancia para el historiador.[100]

En ese sentido, Sorel es un adelantado del estudio histórico al sostener que el historiador debe obviar en su análisis a los individuos para enfocarse más bien en las fuerzas sociales y en la violencia que éstas generan. No obstante, una salvedad que realiza el filósofo francés se hace inmediata: no se trata, dice, de justificar actos violentos, "sino de conocer qué función corresponde a la violencia de las masas obreras en el socialismo contemporáneo".[101]

De esta manera, el objeto de estudio de Sorel se vuelve claro. Se trata de estudiar no necesariamente la violencia inmediata —que puede resultar tan incomprensible para la mayoría de personas— sino las consecuencias (a largo plazo se entiende) que ésta genera entre la clase obrera. Así, los capítulos de *Reflexiones sobre la violencia* intentan destruir los principios de la ingenua filosofía burguesa que no se cansa de achacar como bárbara la utilización de la fuerza. Y es que, claro, esa misma burguesía veía a la violencia como la fuerza que, en manos de los oprimidos, podía poner en duda la supremacía que desde fines del siglo XVIII esa clase social había alcanzado.[102]

Sorel considera que el humanismo ha embrutecido a Europa por siglos y tal circunstancia solo ha permitido el encumbramiento de unos cuantos y la miseria de miles. Es por ello que el protagonismo de la violencia es, a su entender, el único medio posible para afirmar cualquier revolución. Y es que las acciones del ser humano, dice el filósofo, se mueven más por la fascinación que generan las mitologías (que son las aspiraciones del hombre hechas relato). En ese sentido, la burguesía decadente de la

---

100 George Sorel. *Reflexiones sobre la violencia*. Buenos Aires: La Pléyade, 1973 [1906], pp. 29-30.

101 George Sorel. *Reflexiones sobre la violencia*. Buenos Aires: La Pléyade, 1973 [1906], pp. 22.

102 Sobre este aspecto véase Daniel Kersffeld. *Georges Sorel, apóstol de la violencia*. Buenos Aires: Del Signo, 2004, pp. 24-27.

Francia de la época de Sorel, había elevado al parnaso del razonamiento el mito de su bienestar y decadente opulencia capitalista. Sorel, en la otra esquina, quiso reavivar el mito de la revolución violenta que solo se podía canalizar en el gran accionar de la huelga general. Así, la mitología violenta se canalizaría en una conducta concreta, útil, realmente transformadora de la realidad. Y la fuerza transformadora de la huelga general obtendría su energía vital del grupo que más opción política tenía en ese entonces: los sindicatos de obreros. Aquí no se trata, dice Sorel, de formar un partido socialista, aquí se trata de la acción revolucionaria inmediata que tiene su expresión más coherente en la huelga. La huelga tiene la enorme facultad de permitir que la inevitable violencia pueda asaltar el sistema capitalista para destruirlo.[103]

En *Reflexiones sobre la violencia*, Georges Sorel nos presenta un cuadro sincero, atrevido y descarnado de la violencia a inicios del siglo XX. No en vano un politólogo lo llamó "el apóstol de la violencia", sin exageración ni ironía.[104] Sin dudas lo fue, y en un modo interesante, puesto que él estaba convencido de que era en la huelga donde el proletariado afirmaba su existencia política. En ese escenario la fuerza de la guerra —que ha caracterizado de forma inevitable a las relaciones humanas— cobraba una renovada vigencia y se perfila hacia la revolución social.[105]

2.2.2. El análisis de Hannah Arendt

Hace ya casi cuatro décadas, Hannah Arendt —en un estudio pionero y emblemático— sostenía que el problema de la violencia, como materia de estudio y reflexión, aún estaba lejos de ser dilucidado o, por lo menos, comprendido de forma sistemática. En su planteamiento, sostenía que la

103 Acercamientos a la obra de Sorel en Salvador Giner. *Historia del pensamiento social*. Barcelona: Ariel, 2008, p. 593, y Josep-María Terricabras. *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Ariel, vol. 4, 1994, pp. 3347-3348.
104 Nos referimos a Daniel Kersffeld. *Georges Sorel, apóstol de la violencia*. Buenos Aires: Del Signo, 2004, pp. 24-27.
105 George Sorel. *Reflexiones sobre la violencia*. Buenos Aires: La Pléyade, 1973 [1906], Conclusiones.

violencia "se da por sentada y, en consecuencia, se la pasa por alto: nadie examina ni cuestiona lo que es obvio para todo el mundo".[106]

Para esta importante pensadora política, el siglo XX constituyó una centuria signada por una violencia devastadora. Pero no solo eso. Había ocurrido que los grandes progresos de la humanidad a nivel de ciencia y tecnología se habían puesto al servicio del fenómeno en cuestión. Y es que, claro, "la violencia —a entender de Arendt— se distingue del poder, la autoridad, la fuerza o el poderío en que siempre requiere de *implementos* (como señaló Engels hace tanto tiempo)".[107]

La distinción que realiza Arendt en pos de definir el fenómeno es relevante para el investigador social. Tanto el *poder* como el *poderío*; lo mismo que la *fuerza*, la *autoridad* y la misma *violencia*, son palabras que indican los medios que utiliza el hombre para dominar a su prójimo. Así, la autora pasa a definir la frontera entre uno y otro término. En esa línea el poder es definido como "la capacidad humana no solo de actuar sino de actuar en concierto"[108]. El poder es connatural al grupo; sin grupo no hay poder; es la conclusión en cuanto a esa definición se refiere. En ese sentido, el poderío vendría a ser una "propiedad inherente a un objeto o persona".[109]

No obstante, cuando la filósofa intenta definir la fuerza, parece caer en un extraño relativismo:

> En el lenguaje cotidiano la usamos como sinónimo de violencia, sobre todo si la violencia sirve como medio de coerción. Debería reservarse, en el lenguaje terminológico, para la *fuerza de la naturaleza* o la *fuerza de las circunstancias*, esto es, para indicar la energía desatada por movimientos físicos y sociales.[110]

Lo cual es extraño, si consideramos que no son pocos los pensadores y tratadistas que han encontrado en la violencia el ejercicio de la fuerza hacia el otro. Es más, el mismo Weber, en última instancia, lo hace así. Es

106 Hannah Arendt. *Sobre la violencia*. México D.F: Joaquín Mortiz, 1970, p. 13.
107 Hannah Arendt. *Sobre la violencia*. México D.F: Joaquín Mortiz, 1970, p. 9.
108 Hannah Arendt. *Sobre la violencia*. México D.F: Joaquín Mortiz, 1970, p. 41.
109 Hannah Arendt. *Sobre la violencia*. México D.F: Joaquín Mortiz, 1970, p. 42.
110 Hannah Arendt. *Sobre la violencia*. México D.F: Joaquín Mortiz, 1970, p. 42.

por ello que la propuesta que se desprende de esa definición es que la violencia, fenomenológicamente hablando, está más allá de la fuerza, como luego lo analizará esta autora. Sobre la definición de autoridad que el libro reseñado propone, en cierta forma es predecible y hasta clásica. Para los fines de su propuesta, la autoridad es:

> […] el reconocimiento indiscutido por parte de aquellos a quienes se les exige obediencia; no se necesita ni coerción ni persuasión […] Mantener la autoridad requiere del respeto hacia la persona o hacia el cargo. El mayor enemigo de la autoridad, en consecuencia, es el desprecio, y la risa es la mejor manera de minarla.[111]

Las distinciones realizadas por Arendt le sirven justamente para depurar su concepto de violencia y así centralizarlo en un aspecto meramente instrumental:

> Se distingue [la violencia] por su carácter instrumental. En términos fenomenológicos, se aproxima más al poderío ya que los implementos de la violencia, como las demás herramientas, se diseñan y emplean a fin de multiplicar la fuerza natural hasta llegar a sustituirla en la etapa final de su desarrollo.[112]

Pero esa instrumentalización de la que hace alarde la violencia la vuelve, como fenómeno, omnipresente en las demás expresiones: es raro que la violencia se exprese pura, sola; necesita infiltrarse en el poder y en la autoridad. Es prerrequisito del poder y sostén del mismo ante los retadores al sistema. En una metáfora ilustrativa, Arendt no tiene reparos en decir que el poder es el guante de terciopelo de una mano de hierro que no es otra que la violencia misma.[113] De esa manera, a pesar de las diferenciaciones que se subrayan, el libro en cuestión concluye que la autoridad, el poder y la violencia son lo mismo. Sin embargo, la violencia no es esencial, es instrumental. Por sí sola, la violencia no existe. Más bien, sentencia Arendt, la violencia es un fenómeno que precede a la destrucción del poder.

111 Hannah Arendt. *Sobre la violencia*. México D.F: Joaquín Mortiz, 1970, p. 42-43.
112 Hannah Arendt. *Sobre la violencia*. México D.F: Joaquín Mortiz, 1970, p. 43.
113 Hannah Arendt. *Sobre la violencia*. México D.F: Joaquín Mortiz, 1970, p. 44.

Aunque es difícil de explicar, es como si un componente del poder o la autoridad se desprendiera de ellos mismos para anunciar una crisis o cambio en sus estructuras. De ahí que la violencia no sea irracional; todo lo contrario, existe una lógica en ella:

> […] es que bajo ciertas condiciones la violencia —actuando sin discutir y sin palabras y sin contar el costo— resulta ser la única manera de enderezar la balanza de la justicia […] En ese sentido, la furia y la violencia que a veces —no siempre— la acompañan, figuran entre las emociones humanas *naturales*: curar a los hombres de esas reacciones significaría nada menos que deshumanizarlos o emascularlos.[114]

Es por ello que el terror no es lo mismo que la violencia. El terror aparece cuando la violencia, tras destruir todo poder, en vez de abdicar mantiene el control absoluto. Y tal es el gran temor de Arendt, que la violencia, connatural al ser humano, se vuelva imperante y que ésta deje su sitio al extremismo o a la irracionalidad. Y que el poder legítimo se vea superado por su componente violento y abra las puertas a que la violencia prevalezca.

Los estudios de Arendt asumieron, entonces, a la violencia como una parte normal de las relaciones políticas. No obstante el malestar que tal vez esta conclusión le produjo, esta pensadora no deja de remarcar que el fenómeno violento puro es una situación antipolítica y marginal en la que el lenguaje (la comunicación entre los seres humanos) está agotado.[115]

Así, en su análisis *Sobre la Revolución*, la pensadora alemana también señala que la violencia es inevitable en un proceso histórico como el de la revolución. En ese sentido, la justificación del accionar violento revolucionario tiene que ver con el propio límite del proceso. Si sobrepasa ese límite y los actores solo de dedican a glorificar la violencia se estaría desvirtuando lo que toda revolución debería buscar en su lucha: la libertad.[116]

Al hacer un recuento histórico, Arendt señala que hasta el siglo XVIII la palabra *revolución* no había entrado al vocabulario político. Más bien, los tratadistas e historiadores hablaban de las rebeliones, de las cuales

114 Hannah Arendt. *Sobre la violencia*. México D.F: Joaquín Mortiz, 1970, p. 57.
115 Hannah Arendt. *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza, 1988 [1963], p. 19.
116 Hannah Arendt. *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza, 1988 [1963], pp. 19, 29-36.

elaboraban las teorías que tenían que ver con la legitimidad del poder, la noción de verdadero rey frente al tirano, las justas causas de los pueblos, entre otros temas. La aparición del tema *revolución* —dice Arendt— tiene que ver con la eclosión de la cuestión social que está íntimamente ligada a la noción de *pobreza*:

> La pobreza es algo más que la carencia; es un estado de constante indigencia y miseria extrema cuya ignominia consiste en su poder deshumanizante; la pobreza es abyecta debido a que coloca a los hombres bajo el imperio absoluto de sus cuerpos, esto es, bajo el dictado absoluto de la necesidad, según la conocen todos los hombres a través de sus experiencias más íntimas y al margen de toda especulación.[117]

Y es así que la pobreza en sus dos expresiones —la carencia y la necesidad— es el acicate para la explosión violenta del movimiento revolucionario. Tal es la tónica, sentencia la filósofa, de los grandes movimientos sociales de los siglos XIX y XX: el hecho de que la necesidad y la violencia se aúnan en una acción recíproca.[118]

No obstante, el análisis de Arendt no solo se quedó en estas importantes y trascendentes disquisiciones, sin las cuales ningún estudio sobre la violencia puede concretarse. Antes de la elaboración de los comentados estudios, la analista alemana se había adentrado en la noción de la *banalidad del mal*.[119] Esto a raíz de su participación como corresponsal durante el juicio al nazi Adolf Eichmann, que se llevó a cabo en Jerusalén en 1961. Más allá del recuento y análisis que el proceso le suscitó, Arendt aprovecha la oportunidad para teorizar sobre el hecho de cómo un hombre podía ser inculpado por la muerte de seis millones de judíos al mismo tiempo de intentar comprender el tipo de maldad y violencia que podía llevar al ser humano a cometer crímenes de tal magnitud.

El hecho de que Eichmann se declarara culpable de "ayudar" y "tolerar la comisión de crímenes" y no de los imputados contra la Paz y la Humanidad, le llevó a decir a Arendt que en ese hombre se veía, con toda crudeza, la expresión banal del mal. Es decir, en este nazi no existió, al parecer de

117 Hannah Arendt. *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza, 1988 [1963], p. 61.
118 Hannah Arendt. *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza, 1988 [1963], p. 115.
119 Hannah Arendt. *Eichmann en Jerusalén*. Barcelona: Debolsillo, 2006 [1963].

Arendt, la conciencia de lo que estaba haciendo. Fue irreflexivo y casi estúpido. En ello radicó la banalidad de su mal. Tan banal podía ser el rostro de esa maldad que la conclusión que el juicio le dejó a Arendt es que el único motivo que apareció como acicate para el actuar de Eichmann fue su diligencia en cumplir las órdenes de sus superiores en aras de satisfacer su personal ascenso y progreso.[120]

La pregunta que este estudio se plantea tiene que ver con el fundamento del derecho moderno pretendidamente civilizado que sostiene que para cometer un delito debe concurrir el ánimo de causar daño, lo que parecía no suceder en Eichmann. El ex nazi sostenía en su defensa que él nunca odió a los judíos, ni mucho menos deseó la muerte de algún ser humano. Sus argumentos se basaban en el hecho de que él recibía órdenes, que su mayor virtud era la de obedecerlas y que los jerarcas nazis habían abusado de esa virtud. En última instancia —decía Eichmann— él había sido víctima de un engaño.[121]

Sin dudas, Eichmann tenía responsabilidad y era culpable del Holocausto, solo que era una pieza más del gigantesco engranaje nazi. No obstante, este argumento tampoco lo eximía de sus elevadas responsabilidades en el asesinato de judíos. Asimismo, Arendt no duda, a la par, en señalar que el Tribunal se comportó con algo de venganza; de ahí que no haya podido sustentar de manera irrebatible la sentencia a Eichmann.[122] En las últimas páginas de ese libro, su autora ensaya un texto de sentencia ideal y en él pone en boca de los jueces los siguientes pareceres: Eichmann ha reconocido delitos pero no reconoce haber participado en ellos pues no lo movieron bajos motivos ni la intención de matar; pero su responsabilidad es clara, puesto que fue un accesorio importante en la matanza del pueblo judío y que no es suficiente el hecho de que miles de alemanes hayan cometido esos crímenes para exonerar culpas individuales. Asimismo —señala esa "sentencia ideal"— el acusado no podía sostener una tesis tan pueril sobre su inocencia puesto que en el mundo de la política "obediencia y apoyo son una misma cosa".[123]

---

120 Hannah Arendt. *Eichmann en Jerusalén*. Barcelona: Debolsillo, 2006 [1963], pp. 341-434.
121 Hannah Arendt. *Eichmann en Jerusalén*. Barcelona: Debolsillo, 2006 [1963], p. 361.
122 Hannah Arendt. *Eichmann en Jerusalén*. Barcelona: Debolsillo, 2006 [1963], p. 363.
123 Hannah Arendt. *Eichmann en Jerusalén*. Barcelona: Debolsillo, 2006 [1963], p. 406.

Eichmann en Jerusalén sin dudas lleva al lector a comprender una faceta de la violencia en un aspecto que puede servir para distintos análisis históricos. Así, la noción de "banalidad del mal" alcanza su concreción política en lo que Arendt llama las "matanzas administrativas" por parte de los Estados que apelan a una razón extralegal o moral para matar o dañar a los otros (la razón de estado) en aras de la seguridad y supervivencia del cuerpo político.[124] Los imperialismos y los fascismos, bajo ese precepto, pudieron asimilar la violencia y sus nacionales ejercerla sin remordimientos o revestidos, en última instancia, de la más vulgar banalidad.

2.2.3. El cambio como factor de la violencia en la obra de Samuel Huntington

En un estudio sin precedentes, Samuel Huntington se propuso descubrir la razón por la cual los países del llamado Tercer Mundo se sumergían en la violencia, la inestabilidad y el desorden. Entonces, la pregunta que este politólogo se hizo fue simple pero sumamente trascendente: ¿Cuál es la causa de la violencia en los países en vía de desarrollo? La respuesta despejaba el panorama de una forma categórica y esclarecedora:

> La tesis primordial de este libro es que constituyeron en gran parte el resultado del rápido cambio social y de la veloz movilización política de nuevos grupos, junto con el lento desarrollo de las instituciones políticas.[125]

En esas sociedades, en las que el peso de la tradición es sumamente gravitante, el choque que auspician los intentos de modernización puede fomentar el desorden que, inevitablemente, conduce a la violencia. Es de entenderse que el factor que conlleva a ese desorden y violencia se encuentra en la incapacidad de los países tercermundistas de concretar "el arte de asociarse" lo que es, en esencia, la construcción de un sistema

124 Hannah Arendt. *Eichmann en Jerusalén*. Barcelona: Debolsillo, 2006 [1963], Postscriptum.
125 Samuel Huntington. *El orden político en las sociedades en cambio*. Buenos Aires: Paidos, 1972 [1968], p 16.

político eficaz.[126] El intento de alcanzar la modernidad, dice Huntington, trae como inevitable corolario el que las autoridades tradicionales vean mellado su poder y legitimidad. De ahí la resistencia al cambio y de ahí la inestabilidad que se suscita. Evidentemente, Huntington está esperando que en ese Tercer Mundo se levante un sistema democrático liberal, aspiración que, también, buena parte de los países de la región se habían impuesto desde sus independencias con respecto a la monarquía hispana en las primeras décadas del siglo XIX.

Claro, el choque que conlleva la modernidad democrática y liberal es tremendo en sociedades que no pueden o les es muy difícil diversificar sus fuerzas sociales para impedir que solo unos cuantos señoreen en base al prestigio, la herencia, el estatus o el poder religioso. Y el problema de la inestabilidad en países tradicionales se ahonda si se considera el hecho de que esas sociedades pueden ser muy heterogéneas, condición que hace más difícil la consolidación de una institucionalidad democrática.[127]

Si la modernización puede traer la decadencia política y la violencia se debe a que este proceso implica el cambio de valores, actitudes y expectativas de todo un cuerpo social, Huntington es contundente cuando señala que el hombre moderno tiene una "personalidad móvil", que lo lleva a salir de las aspiraciones y de las perspectivas encorsetadas del clan, la tribu o el estamento para adherirse a sentimientos de clase o nación.[128] Pagar el precio de la modernización puede resultar muy alto, ya que ésta significa:

> […] la tremenda expansión del conocimiento del hombre sobre su ambiente, y la difusión de la alfabetización, los medios de comunicación de masas y la educación. Demográficamente, la modernización equivale a una serie de cambios en las pautas de existencia, una notable mejoría en la salud de la población y en sus expectativas de vida, el aumento de la movilidad vertical y geográfica en las ocupaciones, y en particular

126 Samuel Huntington. *El orden político en las sociedades en cambio*. Buenos Aires: Paidos, 1972 [1968], p 16.
127 Samuel Huntington. *El orden político en las sociedades en cambio*. Buenos Aires: Paidos, 1972 [1968], p 20.
128 Samuel Huntington. *El orden político en las sociedades en cambio*. Buenos Aires: Paidos, 1972 [1968], pp. 40-41.

> el rápido crecimiento de la población urbana en contraste con la rural. En el plano social, tiende a complementar a la familia y otros grupos primarios, de roles muy difusos, con asociaciones secundarias conscientemente organizadas, que tienen funciones mucho más específicas. La tradicional distribución de status a lo largo de una única estructura bifurcada, caracterizada por "desigualdades acumulativas", es reemplazada por estructuras de status pluralistas que se caracterizan por poseer "desigualdades dispersas". En el terreno económico se produce una diversificación de actividades a medida que unas pocas ocupaciones simples son desplazadas por muchas tareas complejas. El nivel de especialización ocupacional se eleva en forma significativa; aumenta el porcentaje de capital en relación con la mano de obra; la agricultura de subsistencia deja paso a la comercial, en tanto que la importancia de la agricultura misma empieza a declinar en comparación con la industria, el comercio y otras actividades de distinta índole.[129]

Pero el politólogo estadounidense afina aún más su análisis para señalar que lo que produce el desorden político, y por ende la violencia, no es la ausencia de modernidad sino los esfuerzos por conseguirla.[130] Y es que la movilización social, los procesos de urbanización, el fomento de la educación a todo nivel, entre otros tantos aspectos; abren nuevos panoramas a los gobernados que ven alentadas sus ambiciones. Sin embargo, viene a señalar Huntington, son justamente esas ambiciones las que acarrean grandes frustraciones ante la poca satisfacción que éstas encuentran. De ahí que la violencia se vuelva inevitable.[131]

---

129 Samuel Huntington. *El orden político en las sociedades en cambio*. Buenos Aires: Paidos, 1972 [1968], pp. 40-41.
130 Samuel Huntington. *El orden político en las sociedades en cambio*. Buenos Aires: Paidos, 1972 [1968], p. 48.
131 Samuel Huntington. *El orden político en las sociedades en cambio*. Buenos Aires: Paidos, 1972 [1968], pp. 55-75.

2.2.4. La violencia en La Dialéctica de la Ilustración de Max Horkheimer y Theodor W. Adorno

Lo que nos habíamos propuesto era nada menos comprender por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo género de barbarie.

Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *La dialéctica de la Ilustración*, p. 51

Tal es el propósito que estos dos importantes filósofos de la llamada Escuela de Fráncfort se impusieron en *La dialéctica de la Ilustración*, libro verdaderamente trascendente en el que se postula que la promesa de civilización y progreso, que la humanidad había asumido en la larga historia de la razón, había fracasado estrepitosamente en el siglo XX.[132] En esa línea del progreso —que por ejemplo Hegel y sus émulos idealistas había definido bajo el optimismo romántico decimonónico— se entendía que a medida que la Historia avanzaba la ciencia y la razón traerían un estado de libertad absoluta y, por ende, de felicidad. No obstante, quienes vivieron el siglo XX debieron asumir que esa fue la peor centuria de la Humanidad en cuanto a violencia se refiere. Aquilatar el hecho de que millones de seres humanos habían muerto en menos de cien años a manos de ideales totalitarios como los fascismos y el comunismo, no menos que la misma democracia burguesa liberal, le llevaron a decir a Adorno, en otro de sus monumentales libros, que después de lo ocurrido en las cámara de gas de Auschwitz ya nadie debía escribir poesía.[133]

En primer término, es de subrayar el hecho de que Horkheimer y Adorno no están asumiendo la palabra "ilustración" como lo harían los historiadores, es decir, para referirse al movimiento filosófico, político y científico que surgió en buena parte de la Europa del siglo XVIII. Extrañamente (y así lo definimos pues el texto, en su complicada forma de redacción, carece de un estudio introductorio en el que se definan las graves cuestiones que en el él se tratarán) ambos autores entienden que

132 Max Horkheimer y Theodor W. Adorno. *La dialéctica de la Ilustración*. Valladolid: Simancas Ediciones, 1997 [1947].
133 Theodor W. Adorno. "La crítica de la cultura y la sociedad". En Theodor W. Adorno. *Prismas*. Barcelona: Ariel, 1962, p. 14. Luego, el mismo Adorno, matizaría esa afirmación en *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus, 1992 [1966], p. 363.

esa "ilustración" es un largo proceso que bien puede iniciarse desde el tiempo de los griegos hasta el siglo XX. En esencia, "ilustración" es la lucha del ser humano por destruir los mitos, usar la razón instrumental, alcanzar un grado de civilización suprema, buscar la libertad y, por lo tanto, la felicidad perpetua. No obstante, y aquí está la valiosa sustancia del libro, esa ilustración como promesa se volvió justamente lo que atacaba, es decir, devino en mito, en discurso totalitario, en sistema rígido y aplastante que solo podía terminar en barbarie:

> Los horrores del hierro y del fuego, Contrarreforma y Reforma, no fueron llevados a cabo como exageración sino como cumplimiento del principio mismo de la fe. La fe se revela continuamente como del mismo carácter de la Historia Universal, que ella quisiera dominar; en la época moderna se convierte incluso en su instrumento preferido, en su astucia particular. Imparable no es solo la Ilustración del siglo XVIII, como Hegel reconoció, sino también, como nadie supo mejor que él, el movimiento mismo del pensamiento […] la paradoja de la fe degenera al fin en vértigo, en el mito del siglo XX, y su irracionalidad se transforma en una manifestación racional en manos de los enteramente ilustrados, que conducen ya a la sociedad hacia la barbarie.[134]

La construcción de un mega sistema de pensamiento (el ilustrado) nutrió lo que a la larga se transformaría en los metarrelatos que entrarían en pugna para dirimir cuál de esos subsistemas estaba más acorde con la civilización, la libertad y la razón. De esa manera, la dialéctica del discurso de la razón engendraría la lógica democrática del espíritu burgués, pero también el comunismo y hasta el mismo fascismo. En todas esas concepciones, que son hijas de la razón, late el principio de la radical homogenización del pensamiento y, por lo tanto, de la coacción, madre de todo tipo violencia.

Asimismo, para estos autores es claro que el mito de la Ilustración, por su propio carácter de rígido sistema, auspicia un agotamiento del lenguaje. Es decir, palabras como, verbigracia, *libertad*, *fraternidad*, *igualdad* comienzan a perder su valor en el mundo, puesto que la realidad empírica

134 Max Horkheimer y Theodor W. Adorno. *La dialéctica de la Ilustración*. Valladolid: Simancas Ediciones, 1997 [1947], p. 74.

las desviste de sus contenidos y significaciones. Entonces, justamente, las esencias de lo que era la promesa ilustrada se desvirtúan cuando chocan con el mundo, puesto que para lograr sus fines la Ilustración no dudó en usar la coacción social, la opresión, la dominación más ruin; en suma, la violencia en su forma más primitiva. Y lo primitivo, en la obra de Horkheimer y Adorno, tiene sabor a retorno circular:

> Cada paso ha sido un progreso, una etapa de la Ilustración. Pero mientras todas las transformaciones anteriores, del preanimismo a la magia, de la cultura matriarcal a la patriarcal, del politeísmo de los traficantes de esclavos a la jerarquía católica, pusieron nuevas mitologías, si bien ilustradas, en lugar de las precedentes: el dios de los ejércitos en lugar de la gran madre, la veneración del cordero en vez de la del Tótem, ante la luz de la razón ilustrada se desvaneció como mitología toda devoción que se tenía por objetiva y fundada en la realidad. Todos los vínculos tradicionales cayeron con ello bajo el veredicto de tabú, incluidos aquellos que eran necesarios para la existencia del mismo orden burgués. El instrumento gracias al cual la burguesía había llegado al poder: liberación de fuerzas, libertad general, autodeterminación, en suma, Ilustración, se volvió contra la burguesía tan pronto como ésta, convertida en sistema de dominio, se vio obligada a ejercer la opresión.[135]

Un exordio de la obra aquí discutida, sumamente provocativo por cierto, es el dedicado a realizar el paralelo entre la obra de Kant y la del Marqués de Sade, para justamente comprobar cómo los elementos del sistema ilustrado permitían fundamentar dos tipos de moral totalmente antagónicas, pero consecuentes con su propio accionar. Esto, llevado al plano de la política, podía pues explicar cómo el nazismo, por citar un ejemplo, se pudo fundamentar racionalmente de tal manera de que miles de hombres y mujeres siguieron a esa ideología con la convicción de que se estaba actuando bajo principios emanados de la razón instrumental.

En la misma línea, Horkheimer y Adorno estuvieron de acuerdo en que para el siglo XX la ideología burguesa había encontrado una forma ideal de dominar y utilizar la violencia de una manera tan sutil que aún impresiona

135 Max Horkheimer y Theodor W. Adorno. *La dialéctica de la Ilustración*. Valladolid: Simancas Ediciones, 1997 [1947], pp. 139-140.

reconocerlo. Tal manera fue a través de la denominada cultura de masas. Este tipo de cultura tiende a la homogenización del pensamiento a través del cine, la radio y las revistas; lo que permite la solidificación del sistema imperante. Si es necesario ponerlo en términos sencillos es menester decir que la cultura masificada, por su patética sencillez, tiende a atontar a la masa. Vivir bajo los preceptos de una cultura masificada obliga a los individuos a estar acorde con el sistema: quien piensa diferente es visto como un loco.[136] La violencia de en esta cultura de masas encuentra una doble aplicación: por un lado doma al individuo (lo adormece) mientras que por el otro lo coacciona a hacer lo que el sistema quiere que haga:

> La cultura ha contribuido siempre a domar y controlar los instintos, tanto los revolucionarios como los bárbaros. La cultura industrializada hace aún algo más. Ella enseña e inculca la condición que es preciso observar para poder tolerar de algún modo esta vida despiadada. El individuo debe utilizar su disgusto general como impulso para abandonarse al poder colectivo, del que está harto.[137]

Finalmente, la última parte de *La dialéctica de la Ilustración* está dedicada, en cierta forma, al descubrimiento de lo que los autores llaman solo y exclusivamente "violencia pura" o, lo que es lo mismo, el antisemitismo. Según Horkheimer y Adorno no fue la raza el elemento primordial que azuzó el odio hacia los judíos, tampoco lo fue el elemento religioso. Lo fue el hecho de buscar un chivo expiatorio histórico que pagase por las anomalías del discurso ilustrado.

La dureza con la que los autores ven el proceso ilustrado es abrumadora. La Historia, en su devenir, siempre ha necesitado víctimas expiatorias, no obstante el hecho de que el sistema también ha dado cabida a que esas víctimas, según la circunstancia histórica, también pueden ser verdugos:

> Si un mal tan profundamente arraigado en la civilización no adquiere un puesto en el conocimiento, ni siquiera el individuo particular será capaz

136 En este capítulo llegan a sentenciar los autores: "Quien ante la potencia de la monotonía aún duda, es un loco" (p. 192).
137 Max Horkheimer y Theodor W. Adorno. *La dialéctica de la Ilustración*. Valladolid: Simancas Ediciones, 1997 [1947], p. 197.

> de acallarlo en el conocimiento, incluso aunque fuese tan dócil como la misma víctima. Las explicaciones y refutaciones estrictamente racionales, económicas o políticas, por mucha verdad que puedan encerrar, tampoco están en condiciones de hacerlo, pues la racionalidad ligada al dominio es la misma que está en las raíces del mal. Perseguidores y víctimas, en cuanto aquellos que ciegamente se defienden, pertenecen aún al mismo círculo fatal de desventura… Y como las víctimas son intercambiables entre sí, según la constelación histórica: vagabundos, protestantes, católicos, cada uno de ellos puede asumir el papel de los asesinos, y con el mismo placer de matar, tan pronto como se siente poderoso como la norma. No existe un antisemitismo genuino; desde luego, no existen antisemitas de nacimiento.[138]

Adelantándose en el tiempo a una discusión que hoy día ha cobrado una vigencia contundente, estos filósofos señalan que la noción de "derechos humanos" es una construcción artificial del sistema ilustrado, ya que éste asume su existencia cuando Horkheimer y Adorno reconocen que para que esta alcance su plenitud no debería existir el poder, lo cual es un sinsentido. Entonces, en un mundo que ha sido formado para solo disfrazar a la violencia en un discurso civilizador, el judío se transformó en el gran chivo expiatorio del siglo XX. A él se le achacó el hecho de vivir fuera del sistema, de tener éxito más allá de la lógica totalitaria, de ser competidores en las estrategias del éxito frente a las propuestas dadas por las ideologías hijas de la Ilustración. Pero el antisemitismo tiene un lado mucho más oscuro, y es el terror del ser humano a lo que le es demasiado familiar:

> La sociedad prolonga a la naturaleza amenazadora como coacción estable y organizada, que, al reproducirse en los individuos como autoconservación consecuente, repercute sobre la naturaleza como dominio social sobre ella. […] La fórmula matemática es, como lo era el rito mágico, una regresión conscientemente manipulada: es la forma más sublimada de mimetismo. La técnica realiza la adaptación a lo muerto al servicio de la autoconservación, ya no, como la magia, mediante la imitación material

138 Max Horkheimer y Theodor W. Adorno. *La dialéctica de la Ilustración*. Valladolid: Simancas Ediciones, 1997 [1947], p. 216.

> de la naturaleza externa, sino por la automatización de los procesos espirituales, mediante la transformación de éstos en ciegos decursos.[139]

El siguiente paso es la deshumanización del judío para hacerlo objeto de la violencia. Así comienza la barbarie. Los fascismos comenzaron a alucinar y sus alucinaciones las revistieron de razón, y crearon la imagen de un judío casi animalizado, bestial, al cual había que temerle y al que se tenía que erradicar de la faz del orbe. No solo se proyecta todo lo malo de la humanidad a esa víctima, sino que el antisemitismo fue más allá, nunca se detuvo a reflexionar en el prejuicio que guio a tantos a matar a sus semejantes.

139 Max Horkheimer y Theodor W. Adorno. *La dialéctica de la Ilustración*. Valladolid: Simancas Ediciones, 1997 [1947], pp. 225-226.

CAPÍTULO 3
La violencia como objeto de estudio en los Andes peruanos virreinales

3.1. La violencia en el mundo prehispánico

Concierne a este estudio, aunque sea parcialmente, intentar entender a la violencia en los Andes prehispánicos toda vez que, comprendiendo las nociones que de este fenómeno pudieron haberse manejado, podrán explicarse muchas de las conductas de los indígenas cuando debieron enfrentarse a la violencia de los conquistadores y hasta a la del mismo Estado Hispano ya afincado en el Perú. Asimismo, no son pocos los estudiosos que consideran que la forma de hacer violencia propia del mundo andino se mantiene como un enigmático sustrato hasta el día de hoy.

El reto de hacer un *Estado de la cuestión* sobre tal asunto lleva a este libro a pistas dispersas y a complejos análisis. Esto es comprensible pues se trata de entender formas de vida y una cosmovisión a las cuales solo se puede acceder de manera parcial e incompleta. En ese sentido, la arqueología —en primer término—, luego la antropología, la lingüística y la historia se unen en ejercicios que han intentado dilucidar el problema tal cual se verá en las siguientes líneas.

Situaciones que quedan, por lo menos claras, es que los especialistas que se han adentrado en la problemática, directa o indirectamente, lo han hecho teniendo en cuenta las siguientes vías:

- El abordaje de la violencia de lo sagrado. En ese sentido, las propuestas provienen, principalmente, del campo arqueológico y apuntan a demostrar la relación que hay entre el uso de la fuerza, las divinidades y los sacrificios humanos desde civilizaciones como Caral, pasando por Moche, hasta los Incas.
- El intento de encontrar un equivalente al vocablo "violencia" en la cosmovisión andina.
- La más obvia: estudiar el fenómeno de la guerra expansiva y sus consecuencias en tiempo de los Incas.
- Entendiendo a la guerra ritual en contextos de cambio ("destrucción del cosmos") al interior de las sociedades andinas (tales como se ha hecho extensamente para los moche y, escasamente, para los incas).
- A través de la noción de *pachacuti* que se relaciona con la visión cíclica de la Historia (signada ésta por cortes de tremendas transformaciones) que tienen los pueblos andinos pre hispánicos y que, según algunos estudiosos, tales cortes no están exentos de violencia.

Si hay algo parecido en el mundo andino prehispánico (ya sea pre-inca o inca) a lo que las sociedades occidentales conocen como "violencia doméstica" ésta no ha sido trabajada de manera profusa por lo que no será objeto ni de este *Estado de la cuestión* ni de los análisis posteriores en esta obra.

Sobre la primera vía mencionada, la violencia del sacrificio ha sido estudiada a cabalidad en las sociedades moche. En ese sentido, la llamada *Ceremonia del Sacrificio* ha dado luces de cómo una sociedad debía entregar hombres y energía vital a las divinidades para mantener el orden del cosmos. En tal ceremonia, la vida y la muerte se fusionaban en una especie de gran discurso ideológico: solo la sangre de prisioneros jóvenes, ese líquido que es vida, puede ser ofrendado a las divinidades en un ritual complejo.[140] En estos casos, diría Girard, es la violencia de lo sagrado[141]; es

140 Al respecto véase Luis Jaime Castillo. "The Sacrifice Ceremony. Battles and Death in Mochica Art", 2000. En http://www.lindakreft.com/pdf/ceremony.pdf (visualizado el 29 de enero del 2014).
141 René Girard. *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama, 1998 [1972].

la lógica andina de relacionarse con las divinidades, dirían los arqueólogos peruanos y peruanistas.

Los estudios sobre Caral demostraron algo parecido para el 3000 a.C. en la costa peruana: la gente era muerta, en circunstancias especiales, para servir de cimientos a estructuras a modo de ritual propiciatorio. Los investigadores, por ejemplo, han encontrado en esa "ciudad" a un infante menor de un año, muerto y depositado como ofrenda en los cimientos de la construcción de la denominada "Pirámide C". También se halló a un adulto que, con las manos cortadas, yacía enterrado debajo de uno de los pisos del complejo arquitectónico.[142]

Aquellos que han querido entender el concepto de violencia en el mundo andino se han propuesto un reto bastante complicado. En esa línea resaltan dos estudios importantes que se han visto expresados en sendos artículos. El primero de ellos es de autoría de la etnohistoriadora Liliana Regalado, el otro de Henrique Urbano. Provocativa resulta la propuesta de Regalado al entender la mentalidad andina como cíclica, en ese sentido, las transformaciones traumáticas del devenir humano, a diferencia de una concepción teleológica-escatológica (como en la mentalidad occidental), se asumen de manera más satisfactoria. Así, la violencia, en las sociedades andinas, puede subsumirse en una expresión de lo que vendría a ser la renovación del cosmos.[143]

Si se ve desde un punto de vista bastante ecléctico, bien podría decirse también —como lo sugiere el antedicho artículo— que la Conquista de los Andes pudo, a pesar de todo, ser aquilatada por los indígenas que veían en ese proceso un ciclo más de su complicada forma de entender la Historia. Pero, aunque el poblador andino entendía que todo cambio podía traer violencia, depredación y el reemplazo de ciertos valores; el proceso de Conquista resultó, qué duda cabe, más traumático. Y lo fue puesto que un mundo entero se desestructuró al imponerse valores y creencias

142 Dice la investigadora Ruth Shady: "En el sector residencial cercano a la «Pirámide C», se halló el entierro de un infante menor de un año, depositado como ofrenda antes de la construcción de una pared con grandes bloques líticos". En Ruth Shady. *La ciudad sagrada de Caral-Supe en los albores de la civilización en el Perú*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1997.

143 Liliana Regalado. "Aproximación histórica a la crisis de valores y la violencia durante el siglo XVI". En Jeffrey Klaiber (ed.). *La violencia y crisis de valores en el Perú. Trabajo interdisciplinario.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1988, pp. 149-174.

que tenían por fin erradicar los valores y creencias nativos. El Inca, que también había auspiciado la violencia con sus guerras de conquista, las intervenciones en las etnias y el manejo de excedente; se legitimaba, a pesar de ello, por ser la cabeza de un amplio sistema de redistribución y por permitir el auspicio de una religión permeable. Nada de esto ocurrió con los hispanos. Por el contrario, todas esas concepciones trataron de ser erradicadas. Entonces, regreso a la pregunta ¿Cómo entendieron los andinos a la violencia?

Siguiendo a los ciclos míticos que han sobrevivido, Regalado entiende que la violencia está asociada a la relación tirante entre las nociones de cosmos y caos. Así, la violencia una vez puede ser reparadora para recomponer el cosmos y otras veces compensatoria en el sentido de que los dioses necesitan que se les ofrezca un paliativo para que remedien ciertas crisis (lo que es la violencia del sacrificio, en última instancia). De la misma manera, la historiadora Regalado encuentra que la sociedad inca también pasaba por una crisis de valores que la hacían proclive a la violencia pero que, tal como se había señalado, constituían *pachacutis* que llevaban a reordenamientos. Algunos de estos trastornos bien pudieron ser la guerra de incas contra chancas, las mismas conquistas de los quechuas y las denominadas guerras rituales.

Por su parte, y en otro sugestivo artículo, Henrique Urbano quiere buscar "en un instrumento tan caprichoso como la lengua" algún vocablo que pueda definir o estar relacionado a la violencia.[144] Este investigador lo encuentra en el término *callpa*:

> Domingo de Santo Tomás traduce *callpa* por "fuerça, reziura" o "fuerça hecha a otro". Con el agentito c —*callpac*— significa "el que corre aguijando" o "cosa corriente, que corre". "Fuerte cosa", *cinchi*. Y tratándose de verbos, es curioso el significado de *callparicuni*, "agorar mirando los livianos, o bofes de animales, o aves". Gonzáles Holguín menciona *mucuni*, *hachini*, *tapiacuni*, "agorar los hechizeros", "agorar adivinando lo perdido", "agorar, dar mal agüero". Y de *callpa* refiere tres versiones semánticas no excluyentes: "las fuerças y el poder y las potencias del alma, o cuerpo",

144 Henrique Urbano. "Poder y violencia en los Andes. Apuntes para un debate". En Henrique Urbano (ed.). *Poder y violencia en los Andes*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1991, pp. 7-32.

> "las potencias" con sentido filosófico, "trabajo". Fray Domingo codifica los verbos de Gonzáles Holguín con algunos matices distintos. Insiste en "agorar por las aves", "tpyani", o recuerda el significado de *callaparicuri*. No refiere *hachini*, pero Gonzáles Holguín tampoco menciona *callparicuni*. De este vocablo nació el castellanizado *calparico*, hechicero, brujo, sacerdote indio. Y con él la afirmación de la existencia de una fuerza o poder específico, distinto de la fuerza física o corporal.[145]

Urbano relaciona el vocablo *callpa* con la fuerza y con los sacrificios. Así, puede deducirse que tal vez se esté nuevamente ante la violencia de lo sagrado. En un mundo como el andino, tan ritual, es probable que la violencia también sea una expresión de esa ritualidad. El escritor así parece recordarlo al mencionar como algunos rituales y ceremonias se realizaban antes que los incas entren en combate para, así, debilitar a sus enemigos. Aquí la violencia está en contacto con los dioses, es una fuerza sobre humana.

En otra línea de investigación, la violencia del mundo andino también debe ser relacionada con el acto de la guerra.[146] Para el caso incaico aún se necesita ampliar las investigaciones al respecto. No obstante queda claro que las guerras expansivas de influencia pudieron haber quebrado la vida de las etnias que, hacia el final del apogeo del Estado Incaico, debieron estar alejadas de las normas de reciprocidad y redistribución.[147]

Para la expansión de la influencia del Imperio Inca fue necesaria la fuerza, en su expresión más contundente; lo mismo que una infraestructura de comunicación, dígase caminos y tambos, que permitiera luego, a los administradores enviados desde el centro del Estado, a regir a estos curacazgos asimilados. Tal era una de las estrategias del control provincial. En ese sentido, puede sostenerse que la arquitectura fue una forma de

145 Henrique Urbano, "Poder y violencia en los Andes. Apuntes para un debate". En Henrique Urbano (ed.). *Poder y violencia en los Andes*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1991, pp. 12-13.
146 Los siguientes párrafos están basados en mi artículo sobre las guerras de expansión incaica y los mecanismos de conquista. La bibliografía está comentada y ampliadas en esas páginas. Véase Eduardo Torres Arancivia. "Una aproximación a la guerra en los Andes: el final de la expansión incaica y el tiempo de Huayna Cápac". *Boletín del Instituto Riva-Agüero*. Nº 27, Lima, 2000, pp. 393-436.
147 Ocurría tal situación con etnias como los Tallanes o Chachapoyas, al extremo norte del actual territorio del Perú.

expresión de la violencia coactiva que aseguraba —a través de un camino, por ejemplo— la presencia del Estado conquistador en la etnia sometida. Pero la fuerza de la guerra tenía un procedimiento especial que aún falta ser ahondado a pesar de que sobre él se han dado algunas luces.

Se sabe que los ejércitos incas, antes de iniciar cualquier acción guerrera, intentaban extender lazos de reciprocidad con las etnias a las cuales planeaban sujetar. Si éstas no aceptaban esos ofrecimientos, la crueldad era la nota distintiva de las fuerzas cuzqueñas hacia los vencidos: los curacas podían ser muertos y las poblaciones diezmadas de la manera más rigurosa. Asimismo, podía darse otra forma de violencia que tenía que ver con el "secuestro" de huacas por parte de los incas, que llevaban —cual rehenes— a los ídolos vencidos al templo del Coricancha en el Cuzco donde eran guardados a modo de prisioneros sagrados. Aquí la violencia está ligada a la creencia religiosa y por ello es una violencia de carácter cultural.

Pero lo ritual, tal cual lo había adelantado Urbano, también envuelve el acto de la guerra. En las crónicas es notorio como los quechuas eran dados a una serie de ritos antes de ir al combate para conseguir el debilitamiento de sus enemigos. En ese caso, la violencia del contrario trata de ser dominada y/o apaciguada pidiendo la intercesión de las divinidades. Qué no se olvide, a la par, que las crónicas también mencionan que los incas tenían un ídolo para las batallas (que algunos asocian al Trueno) y que se realizaban rituales propiciatorios en una llamada "piedra de la guerra" en la plaza cuzqueña que bien podría ser el *usnu* inca.[148]

A su vez, Franklin Pease G.Y. relacionó, en su momento, a la guerra en los Andes con lo ritual.[149] En otros términos, la propuesta del reconocido historiador peruano apuntaba a señalar la posibilidad de existencia de "guerras rituales" tal cual se dieron entre los mochicas y tal cual parecen subsistir hoy en día en algunas partes de la serranía cuzqueñas.[150] Así, en el contexto del mundo andino incaico las guerras podían servir, a modo de

148 Véase de Eduardo Torres Arancivia. "Una aproximación a la guerra en los Andes: el final de la expansión incaica y el tiempo de Huayna Cápac". *Boletín del Instituto Riva Agüero*, nº 27, 2000, p. 399.
149 Franklin Pease G.Y. *Los últimos incas del Cusco*. Lima: Villanueva, 1972; "Ritual y conquista incaica". *Boletín del Instituto Riva-Agüero del Perú*. Nº 16. Lima, 1989, pp. 13-20.
150 Puede verse al respecto, Máximo Cama Ttito, *et. al. Ritos de competición en los Andes. Luchas y contiendas en el Cuzco*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.

supremo sacrificio, para reorganizar el cosmos tras un periodo de cambio o *pachacuti*. En ese sentido, estas guerras, establecían el predomino de *hanan* sobre *hurin* en conflictos en los que la violencia estaba presente como en cualquier otro enfrentamiento. Tales conflictos, que los cronistas vieron como "guerras civiles", ponían a prueba a la sociedad y a sus señores, éstos últimos mostrando sus habilidades para ser dignos de alcanzar las más altas esferas de la elite andina.[151]

Además, Pease, en sus rastreos minuciosos por las crónicas, encuentra que en varias ocasiones los ayllus del imperio acordaban realizar batallas rituales en las que el mismo Inca participaba y en las que, ya de antemano, se sabía que el bando *hanan* iba a tener la preponderancia. Esto último en virtud de que el Inca, por su carácter de huaca, no podía ser derrotado en batalla.[152] Por ello, el camino de la denominada guerra ritual puede mostrar al interesado cómo la violencia, también relacionada al plano de lo sagrado, puede servir para la legitimación de autoridades que, en dichos conflictos, debían mostrar eficacia para merecer ocupar un sitial en las altas labores del gobierno en la sociedad andina en tiempos de los Incas.

3.2. Lo *colonial* como violencia implícita en la historiografía de corte marxista

3.2.1. La visión de Julio Cotler en *Clases, Estado y Nación en el Perú*

Ya bajo el rubro de "clásico de las Ciencias Sociales" puede situarse el libro de Julio Cotler *Clases, Estado y Nación en el Perú*.[153] Con una treintena de años encima, esta obra no pierde vigencia entre quienes quieren abordar un panorama amplio de la Historia del poder y la formación de Estado en el Perú. Aunque en esta obra no se estudia a la violencia de la forma ontológica que en este estudio se intenta, el estudio lleva al lector, por

151 Un estudio bastante provocativo lo encontramos en Mariusz Ziółkowski. *La guerra de los wawquis. Los objetivos y mecanismos de la rivalidad dentro de la elite inca, siglos XV-XVI*. Quito: Abya-Yala, 1996.
152 Franklin Pease G.Y. *Los últimos incas del Cusco*. Lima: Villanueva, 1972; "Ritual y conquista incaica". *Boletín del Instituto Riva-Agüero del Perú*. Nº 16. Lima, 1989, pp. 16-18.
153 Julio Cotler. *Clases, Estado y Nación en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2005 [1978].

la vía del análisis marxista, a entender al periodo colonial peruano como una expresión de la violencia del Estado hispano en la América de los siglos XVI al XIX.

De esta manera, en el ya célebre primer capítulo titulado *La Herencia colonial*, Cotler asevera que desde el primer momento en el que los hispanos conquistaron los Andes se instituyó un régimen colonial. Aunque no se señala de manera explícita (ni mucho menos hay una teorización al respecto) lo *colonial* es una forma estructural de violencia que definiría la Historia del Perú, desde ese momento hasta la actualidad. América, en el provocativo análisis de Cotler, se volvió una periferia colonial cuyo único rol era satisfacer la demanda de metales preciosos al mercantilismo español. En ese sentido, cualquier otra actividad productiva y hasta social giraba en torno al oro y a la plata. Pronto, la violencia colonial encontró la manera de expresarse con ensañamiento: explotación de la mano de obra nativa, sojuzgamiento del indígena, imposición del tributo, consolidación de un "grupo dominante" y una estrictísima jerarquía social.

En la *Herencia colonial* todo es fuerza y coacción. La evangelización, como proceso, fue un mero instrumento para mantener "en sumisión a la población conquistada"[154], lo mismo con el trabajo mitayo que devino en "genocidio" y "etnocidio". En algunos pasajes, el autor casi parece recoger la visión de Guamán Poma, el autor de la celebérrima *Nueva corónica*, al sostener que la triada cura, encomendero y curaca fueron los más conspicuos auspiciadores del "dominio colonial". Pero la violencia del discurso colonial fue más allá del tributo indígena, los trabajos forzados, la venta de oficios, el monopolio comercial y la constitución de la hacienda "feudal". Lo colonial tenía que ver, también, con una ideología que usó los fundamentos más escolásticos del catolicismo para cimentar el poder de la elite hispana y la constitución de una sociedad estamental en la que unos habían nacido para mandar y otros para obedecer. Todo en ese discurso, en lo referido al indio, tenía sabor a condicional:

> La delimitación de cada uno de estos estamentos sociales se encontraba asociada a fueros privativos y especiales obligaciones que delineaban con

154 Julio Cotler. *Clases, Estado y Nación en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2005 [1978], p. 53.

> buscada precisión los lugares donde *podían* residir, las ocupaciones que *podían* desempeñar, las imposiciones que *debían* pagar, los tribunales a los que *podían* recurrir y el peso legal que *debía* tener el testimonio de españoles e indios, así como el tipo de vestimenta y accesorios que *podían* llevar, festividades que *podían* celebrar y medios de transporte que *podían* usar.[155]

Aunque Cotler se da cuenta de la organización corporativa de la sociedad, él propone que dicho sistema es un lastre para cualquier progreso capitalista y/o liberal pues éste repetía, a su interior y a pequeña escala, el modelo colonial. En suma, tal organización solo podía tener por corolario a la corrupción:

> Gremios y asociaciones, gracias a los fueron privativos y privilegios especiales obtenidos del rey, resultaban impedimentos concretos para hacer efectiva la centralización política [...] Asimismo, corregidores, regidores y notarios públicos por haber comprado sus cargos se convertían en verdaderos propietarios en los que difícilmente se podía hacer cumplir los dispositivos metropolitanos que contravinieran sus intereses. De esta manera estos múltiples grupos y sectores de la sociedad al *privatizar el gobierno* derivaban en *múltiples oligarquías* que, si bien reconocían su filiación metropolitana, disputaban permanentemente a la administración central sus atribuciones políticas, manteniendo un permanente estado de corrupción.[156]

En el análisis de Cotler, se contiene una forma distinta de analizar la historia del Perú. En su momento, fue un análisis revolucionario. Con una bibliografía casi inexistente sobre el estudio de las sociedades de Antiguo Régimen y sobre la lógica política que de ellas se desprende, el autor de este libro capital pone en relieve muchas de las características que luego serían retomadas por los estudiosos del barroco: el patrimonialismo como sistema, la sociedad corporativa, el clientelismo, la venta de oficios, la sociedad estamental, el mercantilismo económico, etc. No obstante, para

155 Julio Cotler. *Clases, Estado y Nación en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2005 [1978], p. 64. Las cursivas aparecen en el original.

156 Julio Cotler. *Clases, Estado y Nación en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2005 [1978], p. 69.

el sociólogo tales elementos solo responden a la violencia de una *ratio* colonial. El esquema marxista debe calzar y por lo tanto todo el periodo que va de 1532 hasta 1821 es analizado como un gran bloque, sin matices, sin contextualizaciones: lo mismo da adentrarse a la etapa de los encomenderos como al siglo de los Borbones. En resumidas cuentas, lo que el texto subraya, solamente, es el carácter de lo *colonial* como expresión de la más contundente fuerza; carácter éste que se impondrá a los peruanos, a decir de Cotler, como una pesada herencia en las centurias subsiguientes.

3.2.2. La *Nueva Historia General del Perú*

En su momento, el compendio editado por Mosca Azul, realmente fue una nueva forma de ver la Historia del Perú.[157] Tal cual había ocurrido con el estudio de Cotler, los autores que en ella escribieron se alinearon en la interpretación marxista que redujo lo colonial a una forma elaborada de violencia estructural. Como en *Clases, Estado y Nación*, en las páginas de la *Nueva Historia* todo parece revestirse de tensión, esa tensión que solo pueden surgir en mundos donde los opresores son realmente opresores y los oprimidos, insultantemente oprimidos.

Carlos Araníbar inicia este libro versando sobre "los inicios de la dominación" y, claro está, dominar es ejercer un poder para frenar el poder del otro. Así es como este historiador ve el proceso de la conquista del Perú. Su discurso comienza con el Pizarro soldado y termina con el Toledo burócrata y pinta un interregno en el que la violencia se impone materializándose en la situación colonial.[158] Los Andes peruanos no parecen tener descanso, ni mucho menos paz: los desplazamientos forzosos de población nativa, las guerras civiles, las epidemias y el desgano vital de miles de hombres y mujeres andinos descritos en esas páginas así parecen demostrarlo.

Lo mismo ocurre con la mentalidad del conquistador: es rancheador, se desvive por el oro y la plata, se apropia de las mejores tierras y no duda en ofender y desarticular a las antiguas elites andinas. Sin embargo, parece que Araníbar ve tales hechos como inevitables, propios de la dominación,

157 Autores varios. *Nueva Historia General del Perú*. Lima: Mosca Azul, 1982.
158 Carlos Araníbar. "Los principios de la dominación (1531-1580)". En *Nueva Historia General del Perú*. Lima: Mosca Azul, 1982, p. 44.

pero que, en cierta forma, estaban catapultando (entre esos conquistadores) a lo que iba a ser una especie de burguesía. No obstante, la Corona se impuso, destruyó los ideales de esos guerreros y sentó, definitivamente, el hecho colonial. Así nació el tiempo del Estado controlista, auspiciador de la más absoluta dependencia a la metrópoli entre sus colonias y que no se cansaba de tratar como niños inválidos a los vencidos, es decir, a los indígenas. La cuota de violencia en esta estructura colonial no disminuyó con la instauración del virreinato sino que, por el contrario, se acrecentó. No hay, sostiene Araníbar, un punto de quiebre entre la conquista y el tiempo de los virreyes: Toledo solo fue el tirano organizador de una gran estructura de explotación que usufructuó del tributo, de la mita y de los obrajes.[159]

A su vez, Manuel Burga —en la secuencia expositiva de esa obra— tiene a la conquista del Perú como un hecho "de dimensiones violenta, pura y simple" que provocó, a la par, una respuesta también violenta por parte de la población andina. En todo caso, triunfantes los europeos, no escatimaron esfuerzos para cimentar el orden colonial. La corona es una metrópoli controladora que ejerció su hegemonía bajo las etiquetas de "reducciones", "corregimientos", "minería infernal" y "leyes violadas". Es, a su vez, la patrocinadora de la desestructuración del mundo andino: por un lado desbarató el sistema de reciprocidades, por el otro lado la redistribución colapsó; así, el indígena —ante su cosmos destruido— buscó escapar de sus sufrimientos bajo los influjos de la coca y del aguardiente.

Al mismo tiempo, para Burga; la encomienda, la mita, el yanaconaje y la hacienda son sistemas e instituciones que tienen por norte a la coacción. Así, la encomienda es vista como un sistema de explotación intenso dentro de una economía que se persistía en seguir bajo una estructura natural (pre capitalista); la mita, a su vez, es vista como el motor de la minería colonial pero también del abuso; el yanaconaje, por su parte, alienó al indígena de manera doble pues, aparte de su ya condición de individuo colonial, éste fue entregado a las manos del hacendado que lo transformó en casi un siervo feudal. Finalmente, la hacienda significó el

159 Carlos Araníbar. "Los principios de la dominación (1531-1580)". En *Nueva Historia General del Perú*. Lima: Mosca Azul, 1982, p. 41-62.

feudalismo agrario andino, con su cuota de improductividad y trastorno de la vida de los naturales.[160]

La retahíla de lo colonial como una expresión de la fuerza continúa en la *Nueva Historia* con el artículo de Waldemar Espinoza Soriano:

> Los invasores españoles, en consecuencia, lograron ocupar todas las demarcaciones y regiones de lo que fue el imperio de los incas, imponiendo en él su voluntad, sus concepciones políticas, su ideología religiosa, etc. A los pueblos que intervinieron y avasallaron los consideraron salvajes e incultos, y esto justificaba para ellos su subyugación y su explotación. Esto indujo, además, a que los agresores se autoconsideraran elegidos de Dios para una misión que redundaría en bien y progreso de la vida moral y material de las naciones de que se apoderaban, todo a cambio de materias primas, de tributos y del trabajo de los andinos en beneficio de la economía de los atacantes. El plan de los invasores era moldear la ideología nativa, en forma tal que pudiera ser dominada en la integridad de sus aspectos.[161]

Como se podría esperar, el análisis de Espinoza, lleva al estudioso por los caminos de la explotación y la fuerza a través del estudio de la encomienda, el tributo y la gran hacienda. Así, tales mecanismos no pueden ser menos que "las llaves de la explotación" que permitieron el asedio por parte de los dominadores al interior de las comunidades de indios.

A tales flagelos se sumarían otros tales como la aparición de los corregidores y el feroz trabajo de los doctrineros y de los curas. Pero la violencia colonial encontraba su clímax en la servidumbre del indígena:

> Los invasores castellanos buscaban tierras y minas no para trabajarlas ni porque tuvieran un interés exclusivo en ellas como factor de producción. La tierra y las minas despertaban su voracidad siempre y cuando estuvieran acompañadas por la presencia del indígena; por eso los repartimientos y adueñamientos de tierras implicaban la distribución de mitayos y la apropiación de otros ya radicados en tales tierras […]

160 Manuel Burga. "La sociedad colonial (1580-1780)". En *Nueva Historia General del Perú*. Lima: Mosca Azul, 1982, pp. 63-105.

161 Waldemar Espinoza. "La sociedad colonial y republicana". En *Nueva Historia General del Perú*. Lima: Mosca Azul, 1982, p. 196.

> Así se establecieron las heredades (haciendas agrícolas y estancias ganaderas) con señores y siervos; es decir, un régimen feudal a base de la servidumbre.[162]

3.2.3. La visión y análisis de Alberto Flores Galindo

Al momento de conmemorarse los diez años de la muerte de Alberto Flores Galindo, uno de los historiadores más lúcidos que ha tenido el Perú, apareció un ensayo que parecía ser su último escrito. Tal breve opúsculo recibió el nombre de *La tradición autoritaria*. *Violencia y democracia en el Perú* y era un intento maduro de comprender la relación entre Estado y sociedad a lo largo del devenir peruano.[163] En ese postrero ensayo el historiador llegó a la conclusión de que en la Historia de esta parte de los Andes, unos debieron imponerse sobre otros para ejercer su dominio, forzoso y hasta cruel.

Fiel a la tradición marxista[164], para Flores Galindo la colonia fue un tiempo de violencia y tortura que marcaría las etapas subsiguientes de la Historia peruana:

> La violencia y la tortura no son fenómenos recientes y episódicos derivados de la lucha antisubversiva. Desde los tiempos coloniales, allí

162 Waldemar Espinoza. "La sociedad colonial y republicana". En *Nueva Historia General del Perú*. Lima: Mosca Azul, 1982, p. 216.

163 Alberto Flores Galindo. *La tradición autoritaria en el Perú. Violencia y democracia en el Perú*. Lima: APRODEH y SUR, 1999.

164 En la primera edición en inglés de *Buscando un Inca*, el ensayo más conocido de Alberto Flores Galindo y que será comentado líneas más abajo, los editores Carlos Aguirre y Charles Walker dicen sobre la postura ideológica y la forma de entender la historia de ese investigador social: "For Flores Galindo, the emancipation of the opressed and the construcction of a socialista society were intimately connected to the intelectual and ideological battles over the knowledge and interpretation of the past. Like Mariátegui, Gramsci, Walter Benjamin or E.P Thompson, Flores Galindo saw hinself as an intellectual whose mission was the question the *status quo*, contribute to the forging of a new society and help rethink the past as a weapon in the ideological and political battles needed to move socialism forward". Alberto Flores Galindo. *In Search of an Inca. Identity and Utopia in the Andes*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. XV. También puede verse de Carlos Aguirre. "Cultura política de izquierda y la cultura impresa en el Perú Contemporáneo (1968-1990): Alberto Flores Galindo y la formación de un intelectual público". *Histórica*, vol. XXXI, nº 1, 2007, pp. 171-204.

> donde se establecía una población no podía faltar los palos y la soga de una horca. Sin cepo no existía casa hacienda. Azotar a un negro por las calles era uno de los espectáculos públicos de Lima. La violencia fue un componente estructural de la dominación colonial: un fenómeno cotidiano, que así como se ejercía en las plazas públicas también tenía un espacio en el ámbito familiar.[165]

El punto en común que el análisis de *La tradición autoritaria* tiene con sus antecesores aquí reseñados es asumir el hecho de que, desde la conquista, la dominación, en su forma más explícita, marcaría el destino de los Andes. Tal cual ya lo habían sostenido otros autores (y aquí el engarce con Guamán Poma aparece, otra vez, muy bien definido) la triada de la fuerza sobre el "otro" radicó en las instituciones del Estado hispano que se materializaron con todo su poder en la figura del corregidor, el cura y el curaca. Por otro lado, y a diferencia de los antedichos estudios, Flores Galindo no se agota en subrayar el racismo que definió a la sociedad colonial como una forma extrema de violencia, y que ésta tocó fondo cuando hubo de sentenciar que unos debían ser esclavos por siempre ya sea por raza, ya sea por prejuicio, ya sea por ideología. La lógica colonial, a su entender, sobreviviría, penetraría la estructura de la naciente república y definiría el destino nacional hasta hoy día.

Por otro lado, la contundencia que caracterizó el pensamiento de Flores Galindo se vuelve muy palpable en este breve ensayo. Como en ninguna de las otras obras de la versión marxista, la palabra *violencia* aparece como el sustrato fundador del orden colonial:

> En cualquier sociedad, la dominación de las clases altas es el resultado de la amalgama entre el empleo de la fuerza y la aceptación resignada que se consigue de los dominados; de las proporciones y de la manera en que se combinan estos dos factores que son la violencia y el consenso, depende la definición del régimen político. En algunos casos, la violencia casi no se advierte, permanece oculta como el oro que garantiza el valor del papel moneda, respaldando a los discursos y convocatorias. Pero,

165 Alberto Flores Galindo. *La tradición autoritaria en el Perú. Violencia y democracia en el Perú*. Lima: APRODEH y SUR, 1999, p. 41.

en otras sociedades como la peruana, la violencia es demasiado visible a pesar de las formas democráticas.[166]

Aunque en *Buscando un Inca*, el gran ensayo de Flores Galindo, el tema no es necesariamente el balance de la historia del Perú (recuérdese que el hilo conductor es hallar los elementos que definen la denominada Utopía Andina y para ello el estudio en larga duración sirve como ideal herramienta) la violencia como estructura también aparece en este libro.[167] Casi la primera línea del primer ensayo define a la Conquista como un verdadero cataclismo.[168] Tal cataclismo está definido por el abrumador descenso demográfico de la población nativa (principalmente producido por las epidemias de las nuevas enfermedades traídas por los europeos) y los trabajos y migraciones forzadas a las que fue sometida esa misma gente. La fuerza que le da el género ensayístico le permite a su autor sentenciar que el encuentro entre los indígenas andinos y los europeos fue sinónimo de muerte.

Lo colonial aplastó al indígena. Tal es la conclusión del recuento historiográfico de *Buscando un Inca*. Al mismo tiempo, era de entenderse que ese mismo indígena resultó ser el "dominado" que se vio oprimido por el trabajo servil y el tributo.[169] Sobre la primera forma de explotación, Flores Galindo no escatima en el uso de un lenguaje efectista para decir que el boquerón de las minas del cerro platero de Potosí era un gran monstruo que absorbía hacia sus entrañas a los cuerpos de los desvalidos indios peruleros.[170] En suma, la violencia parecía envolverlo todo cuando el nombre del Perú apareció por primera vez en los anales de la Historia Universal:

166 Alberto Flores Galindo. *La tradición autoritaria en el Perú. Violencia y democracia en el Perú*. Lima: APRODEH y SUR, 1999, p. 63-64.
167 Alberto Flores Galindo. *Buscando un inca. Identidad y utopía en los Andes*. Lima: Horizonte, 1994 [1986].
168 Alberto Flores Galindo. *Buscando un inca. Identidad y utopía en los Andes*. Lima: Horizonte, 1994 [1986], p. 31.
169 Alberto Flores Galindo. *Buscando un inca. Identidad y utopía en los Andes*. Lima: Horizonte, 1994 [1986], p. 32.
170 Alberto Flores Galindo. *Buscando un inca. Identidad y utopía en los Andes*. Lima: Horizonte, 1994 [1986], p. 37.

> La violencia fue una forma de dominio. Cualquier establecimiento español comenzaba por edificar una horca. Su condición de minoría, temerosa de una sublevación, llevó a que los españoles desplegasen prácticas crueles con los indios. Los perros de Melchor Verdugo, encomendero de Cajamarca, persiguiendo y despedazando cuerpos, no son una referencia aislada. Fue así desde el inicio: la mortandad innecesaria, hasta el cansancio, en la plaza de armas de Cajamarca durante la captura del Inca. En el recuerdo [de las poblaciones andinas] queda como una gran carnicería.[171]

Pero tal vez uno de los libros más entrañables de Alberto Flores Galindo, a la par de ser una de esas obras en las que el fenómeno de la violencia se presenta con claridad, es *La ciudad sumergida. Aristocracia y plebe*.[172] Buena parte de quienes han comentado esta obra coinciden en señalar que es uno de los trabajos mejor sustentados del historiador aquí reseñado. El propósito central de ese estudio es adentrarse a la Lima del siglo XVIII y primeras décadas del XIX para, a partir del estudio de los extremos sociales, es decir, las clases altas y la plebe (principalmente el grupo de esclavos negros) entender las dinámicas sociales y responder una pregunta central: ¿Cómo fue posible que mientras el Sur Andino era devorado por movimientos sociales insurreccionales de envergadura, Lima se mantuviera en una extraña paz, estática, abúlica?

Sorprendentemente, Flores Galindo encuentra la respuesta en la violencia. No es, tal vez, la violencia revolucionaria (rebelde, dirían otros) que actuaba en el sur de los Andes. Era la violencia estructural que se derivaba del orden colonial. Estudiando a los polos sociales, la elite y los negros, este investigador descubre que la primera sentía mucho temor de que los segundos se rebelaran y cobraran venganza por su oprobiosa situación. Como es de entenderse, tanto el miedo como la desconfianza resultaban ser ingredientes sociales para la violencia. La respuesta que los dominadores dieron a sus subordinados (como reflejo de ese miedo) no puede ser otra que la crueldad. La documentación judicial así lo demuestra:

171 Alberto Flores Galindo. *Buscando un inca. Identidad y utopía en los Andes*. Lima: Horizonte, 1994 [1986], p. 37.
172 Alberto Flores Galindo. *La ciudad sumergida. Aristocracia y plebe en Lima, 1760-1830*. Segunda Edición. Lima: Horizonte, 1991.

en el trato que los amos dieron a los negros aparece en todo momento la palabra "sevicia" que es la crueldad extrema: azotes y golpes propinados sin piedad a seres que son considerados, no humanos, sino meros objetos. Era la lógica colonial (esa que tenía su sustento en Aristóteles [unos nacen para mandar, otros para obedecer]) en la que la violencia no estaba prohibida, tal vez solo regulada.

Y claro, la sevicia puede llevar a los dominados a la venganza. Así se cierra un círculo del eterno temor. No obstante, y esto sorprende a Flores Galindo, esa venganza rara vez se dio. Los negros no se rebelaron, a lo mucho se escapaban o —contadísimas veces— asesinaban a su amo. Pero la violencia aglutinadora, que evita la rebelión en Lima, muestra su cotidianeidad en la ciudad. Su plaza principal ostenta, para ese tiempo, una horca y la gente ve, cual espectáculo público, los azotes y la tortura a los criminales. Se castiga, pero se alecciona, es una violencia que contiene a la masa, es ejemplificadora de lo que le ocurre al que se quiere salir del orden de los poderosos. En lo cotidiano de la violencia esta, entonces, la clave para la resolución de la pregunta inicial de *La ciudad sumergida*:

> A la postre, la violencia no sólo rige las relaciones entre aristocracia y plebe, sino que contamina el conjunto de la sociedad, se introduce y propala en la vida cotidiana y agudiza las tensiones entre los grupos o sectores populares: escinde y fragmenta. Aquí radica precisamente su efectividad. Todo sistema colonial reposa en la divisa elemental de dividir para reinar.[173]

La violencia, dice el historiador, no devino en lucha de clases que promoviera un movimiento social. La fuerza, en el contexto limeño de la época estudiada, es estéril. En esa Lima, centro del orden colonial, predominaron los intereses contrapuestos: sin proyectos, ni planes no puede haber lucha de clases y sin ella el fin de los dominadores y el alcance de la justicia. Pero en el orden colonial peruano ocurrió, y aquí Flores Galindo recoge la tesis del gran teórico de la violencia Frantz Fanon, que la violencia solo hizo

173 Alberto Flores Galindo. *La ciudad sumergida. Aristocracia y plebe en Lima, 1760-1830*. Segunda Edición. Lima: Horizonte, 1991, p. 133.

que el colonizado ataque a los suyos y perdió el norte que le decía que debía atacar a los dominantes.

3.3. La violencia en los Andes más allá del análisis marxista

3.3.1. La visión de los vencidos de Nathan Wachtel

Viendo por los ojos de los vencidos, Wachtel descubre que la conquista del Tahuantinsuyo significó un verdadero trauma.[174] Al mismo tiempo, este famoso antropólogo, encontró que el correlato de tal trauma fue la desestructuración del mundo andino: el hecho de la conquista había destruido el cimiento en el cual se había sostenido el Estado incaico. Es verdad que los señores cuzqueños también aplicaron la más severa violencia en su acelerada expansión pero, tal cual lo señala el estudio, por lo menos habían respetado viejas instituciones que eran parte del sustrato andino. No ocurrió lo mismo con los conquistadores hispanos que buscaron demoler todo vestigio de aquél sistema.

La desestructuración trajo violencia.[175] La conquista fue un hecho violento para Wachtel pero también lo fue la arremetida cultural de los europeos. Ésta se expresó en movimientos poblacionales forzados, el trabajo mitayo, la introducción de nuevas técnicas y las guerras entre los propios conquistadores. El colofón de esta hecatombe sería que el hombre y la mujer andinos se sumergirían en lo que el libro denomina el "desgano vital". Tal no es sino la actitud de quien ve su mundo y sus creencias destruidas por la violencia estructural y cultural. Los indios, dice Wachtel, se daban cuenta que cada día que pasaba eran menos, que vivían menos y que se enfermaban pronto. De la misma manera, eran conscientes de que sus antiguas creencias eran perseguidas y anatematizadas. Ante esto, el poblador andino se refugió en el alcoholismo para escapar de ese mundo enfermo, al mismo tiempo que olas de suicidios removieron las conciencias de muchos por ese entonces.

174 Nathan Wachtel. *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Madrid: Alianza Editorial, 1976 [1971].

175 El grueso de este análisis proviene de la Segunda parte de esa obra dedicada a la desestructuración del mundo andino.

No obstante, los peores males cayeron sobre el sistema de estructuras institucionales del incario. La reciprocidad y la redistribución se diluyeron como lazos sociales, lo mismo que la importantísima estrategia del control vertical de pisos ecológicos. Para las poblaciones andinas no hubo respiro. Pronto, la noción de propiedad privada, el pago del tributo en especie y la introducción de valor del oro y la moneda socavaron toda una concepción de la vida.

3.3.2. Juan Ansión y la violencia cultural

En su artículo "Violencia y cultura en el Perú" Juan Ansión intenta acercarse a la estructura de la violencia a través de sus efectos en la cultura andina. Para este investigador la violencia no es un mero acto, es significación de un hecho, por lo que deviene en estructura de la vida humana.[176] Pero no solo basta con entender a la violencia como parte sustancial de la vida en sociedad, sino que el investigador acucioso deberá estudiarla en su contexto histórico. Ansión, para su propuesta, requerirá tomar dos definiciones: la de *cultura* y *violencia*. Retomando los postulados de Kroeber y Kluckhohn, el autor define al primer fenómeno como los modos de vida de un pueblo cualquiera que se expresa en símbolos y patrones al mismo tiempo que propone soluciones. Para su definición de la violencia se basa en Galtung (que hoy constituye todo un clásico) y así se adscribe a que la violencia aparece cuando las potencialidades de un grupo no se pueden expresar o son cortadas.

Bajo esas condiciones, el análisis de Ansión cobra un matiz especial. Así, la cultura inca se toma como violenta (pues es inevitable tal carácter en toda sociedad): no en vano la expansión de los quechuas se hizo bajo los preceptos más duros de la guerra y de las armas. No obstante, y en esto radica la originalidad del argumento, la fuerza que los incas ejercieron no sería destructora de culturas, por lo que no expresaría la mentada violencia cultural, sino solo un modo de expansión de un pueblo sobre otros que, ya señoreándolos, no frena sus potencialidades toda vez que las abre

176 Juan Ansión. "Violencia y cultura en el Perú". En Felipe Mac Gregor (ed.). *Siete ensayos sobre la violencia en el Perú*. Lima: Asociación Peruana de Estudios e Investigaciones para la Paz, 1989 [1985], pp. 59-77.

a nuevas posibilidades. Qué no se olvide que los quechuas justamente basaron su legitimidad sobre otros pueblos respetando lo esencial de la cultura andina: la multiplicidad de dioses, los lazos de reciprocidad y la redistribución estatal.

El proceso de conquista de los Andes, por parte de los europeos castellanos, fue todo lo contrario. Tal acontecimiento sí resultó ser una expresión de la más compleja violencia cultural. Ésta, como proceso, impuso una propia y monolítica forma de ver y entender la realidad, teniendo como máximo norte el control del conocimiento, que fue lo que exactamente hicieron los hispanos. La huestes conquistadoras, primero, y luego los funcionarios y clérigos del Estado Hispano destruyeron creencias y formas de vida, no menos que los símbolos más sacros de la cultura andina. Al mismo tiempo, el proceso, trajo abajo los lazos de la redistribución y de la reciprocidad, acto que constituyó un golpe durísimo a la cultura aborigen. El hombre andino, por su parte, consciente de esta situación, vio a los españoles como inhumanos, especie de dioses y demonios indignos de confianza y peligrosos en extremo. De ahí que la resistencia a está desestructuración no haya dejado de darse, tal cual ocurrió —dice Ansión— con el movimiento mesiánico del Taki oncoy.

Pero, asimismo, no puede negarse, que en ese choque cultural, se pueda producir un mestizaje entre las formas de pensar de uno y otro pueblo. Téngase en cuenta, por ejemplo, que los funcionarios del rey basaron su institucionalidad en los Andes teniendo como base algunas estructuras andinas (la mita, por citar solo un ejemplo) pero que igual, la violencia cultural delineaba el perfil de quiénes iban a obedecer y quiénes iban a mandar.

3.3.3. La violencia en un mundo al revés. El análisis de Susan Ramírez

Como un eco lejano que recoge la impronta de la primera etnohistoria, Susan Ramírez se interna en los curacazgos del norte del Perú en el momento de la conquista y del inicial Estado colonial.[177] De nuevo, en este estudio no

177 Susan Ramírez. *El mundo al revés. Contactos y conflictos transculturales en el Perú del siglo XVI*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002.

aparece una alusión directa a la violencia puesto que ésta, repitiéndose esquemas ya tratados, es presentada de forma estructural. La pregunta de Ramírez es qué ocurre, tras la imposición del sistema estatal por los hispanos, con el sistema de creencias y la vida práctica de los pueblos nativos del norte peruano. La respuesta es contundente: es el mundo al revés. Un cosmos trastocado ubica a los actores sociales ante la fuerza más cruda y esto parece ocurrir entre 1532 y 1582. Y la historiadora analiza tal panorama por medio de la institución curacal, es decir, comparando a los curacas del tiempo de los Incas con los que debieron adaptarse a nuevas reglas de juego bajo el gobierno de los hispanos.

Cuando el Inca señoreaba los Andes, el curaca tenía un rol fundamental: en esencia de él dependían el destino y vida de miles de hombre, mujeres y niños. Las relaciones sociales, en ese contexto, estaban regidas por lazos de reciprocidad y de redistribución. La primera sustentaba la lógica interpersonal de relaciones, la segunda era el nexo con el Estado; y el curaca, en ambas, era bisagra, mediador y árbitro. Es sabido, a la par —y Ramírez lo recuerda— que los Incas "obsequiaban" mujeres a los señores étnicos con el fin de afianzar lazos de parentesco que lubricaban las relaciones redistributivas. Asimismo, añade el estudio, si un curaca no cumplía con sus elevados roles, rituales y prácticos; hasta podía ser eliminado al interior de su comunidad. No obstante, tal institución comenzó su desarticulación, en la zona norte peruana, desde 1572 por efecto de la dominación colonial.

La conquista destruyó la premisa sobre la cual descansaba el poder curacal, es decir, la de ser estos personajes los mediadores del sistema redistributivo incaico. Peor, éstos personajes debieron convertirse en "cómplices" del Estado español contribuyendo a esa sensación de que el mundo estaba al revés. En ese sentido, las encomiendas constituyeron un duro golpe en la zona pues desarticularon a los grupos étnicos y sus señores no pudieron responder a la crisis. Asimismo, ocurrió que curacas segundones fueron adquiriendo más poder que los verdaderos líderes étnicos que comenzaron a ser vistos —por edad— como muy peligrosos por los españoles.

En un mundo así de desestructurado, pronto el sistema de creencias comenzó a ser socavado. Los españoles, en la visión de la autora, no eran los promotores de la fe que algunos estudios han proclamado: ellos tenían por primordial interés el oro y la plata, de ahí que obligaran a los líderes

étnicos a que den información sobre adoratorios y tumbas para saquearlos sin importarles, en lo más mínimo, la carga simbólica que éstos podían tener para la gente andina costera. Así, el saqueo de huacas por parte de los españoles mostró lo más bajo de esas personas: corrupción, evasión fiscal, usurpación, violencia. Esta última parecía envolverlo todo, en ese medio que ya nunca más iba a ser el mismo.

3.3.4. Una conquista sin dominados

Una conquista sin dominados, sin dudas constituye una sugerente tesis de interpretación para los sucesos que se dieron en los Andes peruanos desde 1532. Y tal es la idea que atraviesa *Dominion Without Dominance*, el libro de Gonzalo Lamana.[178] El propósito de este historiador argentino es reinterpretar el periodo que va desde el primer encuentro entre cristianos y andinos hasta el año 1550 enmarcándose en la propuesta des-colonial. Y claro, lo que está haciendo Lamana es no caer en el facilismo contundente que auspició la historiografía marxista, por un lado, y la llamada escuela tradicional que alabó la superioridad de los castellanos, por el otro.

Insertado en la escuela de lo que hoy se llama *linguistic turn* o *new textualism* que apela —en una especie de mezcla entre antropología, lingüística e historia— al análisis de las antigua fuentes (en este caso las crónicas) y su cotejo con documentos administrativos (más neutros en su enfoque) con el fin de extraer de ellos "discursos" y "símbolos" que han pasado desapercibidos. A entender de Lamana, en esos detalles está la sustancia para entender la conquista de los Andes y así llega a la conclusión de que durante poco más o menos de veinte años, a los conquistadores se les hizo muy difícil asentar su poder entre unos conquistados que se mostraban muy complejos de entender. De la misma manera, y aquí esta una parte de la sustancia del libro, se ha obviado el hecho de que hay un intercambio cultural permanente entre ambas culturas en aras de entenderse para atacarse, protegerse o ganar posicionamientos políticos no menos que confianzas y ayudas.

---

178 Gonzalo Lamana. *Domination without dominance. Inca-Spanish Encounters in Early Colonial Peru*. Durham & Londres: Duke University Press, 2008.

A la par, este texto recoge la noción de “agencia” que otros estudios en la misma línea ya habían instaurado. Así, el libro de Lamana busca adentrarse en las diferentes aristas políticas y simbólicas que un imperio tan heterogéneo como el incaico podía ofrecer, en un contexto —el ocaso del Tahuantinsuyo— en el que las tensiones y las “distintas agendas” políticas estaban, como se dice vulgarmente, a flor de piel. Es por ello que el campo de la semiótica sirve intensamente para estudiar el primer contacto que, tras un par de décadas, recién devendría en dominación. Y los discursos a analizar son de los más variados: el uso de los caballos, el impacto de algunos colores en las prendas, la significación de las armas, los gestos, el protocolo en uno y otro bando, los símbolos del poder, el rol de las *huacas*, etc. El intento de uno y otro lado por desestructurar y comprender los distintos lenguajes de la interacción y poder abriría —dice el autor— lo que a las finales del periodo en cuestión sería un inexorable proceso de mestizaje.

¿Cómo se analiza la violencia en un enfoque como éste? Puede entenderse que la violencia tiene que ver aquí con la incomprensión del lenguaje de los símbolos, con los intentos de imponer discursos, en última instancia, lo que para la investigadora peruana Carmela Zanelli constituye la aparición de las llamadas “tragedias lingüísticas”. Para efectos de este Estado de la cuestión, es esclarecedor adentrarse al primer capítulo del libro de Lamana para entender el uso de la violencia en el paradigmático suceso del encuentro entre Pizarro y Atahualpa el sábado 16 de noviembre de 1532. Ante este suceso Lamana se pregunta ¿Por qué ocurrió este hecho *tal cual ocurrió*? La respuesta la encuentra en que el suceso cajamarquino no es sino el acto final de un largo proceso de reconocimiento tanto de incas como de españoles. Atahualpa y su gente habían escudriñado, por un tiempo relativamente largo, los hábitos y costumbres de la gente nueva y habían llegado a la conclusión de que éstas no eran divinidades plenas aunque tampoco se trataba de individuos normales. El hecho de que se dudara tanto de la naturaleza de los hispanos ya demostraba, a entender del autor, un resquebrajamiento de la autoridad andina que se veía reflejado en el análisis que los indígenas hacían de los europeos.

Al observar los incas en los hispanos signos confusos de autoridad (que trataban de descifrar bajo sus propios parámetros) se ven en la necesidad de encontrarse en varias oportunidades con los conquistadores. En esos

encuentros hay protocolos que son entendidos y otros que no lo son, aunque se remarca el hecho de que ambas partes deben improvisar en todo momento. En cierta forma, hay mucha confusión e incomprensión, de ahí que Atahualpa en persona requiera ir a encontrarse con Pizarro. Tal vez es un exceso el de Lamana el de calificar el encuentro de Cajamarca como uno entre dos grandes *huacas*, pero lo que sí es cierto es que ambos jefes de dos mundos y dos concepciones debían encontrarse para un juego discursivo que requería del más alto nivel de la política.

Atahualpa estaba ahí porque era el nexo con las divinidades. Pizarro también, dice el autor. Y aquí el análisis se va por el estudio de los discursos. Tanto Betanzos como Garcilaso habían hecho hincapié en el serio problema que acarreó el manejo de los idiomas y la interpretación que de ellos hizo el indio lengua durante el encuentro. Por ejemplo, Lamana señala como Pizarro había quedado como "hijo del sol" ya que fue imposible traducir el vocablo "Dios" lo cual generó el primer mal entendido entre el Inca y el cura Valverde cuando se vieron cara a cara en ese intenso momento. Es ahí cuando Lamana centra su atención en el libro (¿la Biblia?) que le alcanza Valverde al Inca diciéndole que es la palabra de Dios. Como el Inca era sabedor de que las únicas que podían hablarle eran las *huacas*, entiende que la biblia es una de ellas. Al arranchar el libro al cura y ponérselo en el oído para escuchar un mensaje divino "hablado" el Inca espera que el poder de los hispanos se dé. Al no ocurrir nada, Atahualpa arroja la biblia y tal es el detonante de la violencia. Así, la conclusión de este episodio, lleva a Gonzalo Lamana a señalar que la violencia no solo es un acto instrumental: también es una acción que debe ser pensada con autonomía semántica.

3.4. El siglo XVIII o sobre la violencia anticolonial

Para 1700, con el advenimiento de los Borbones al trono español se encuentra un viraje en cuanto al gobierno de las Indias se refiere.[179] Dichos

179 El balance bibliográfico que se realiza sobre la historiografía del tema de la violencia en los Andes peruanos abarca en esta parte hasta el siglo XVIII. Esto lo hacemos en virtud a que los estudios sobre la violencia son numerosos para la centuria borbónica debido a la especial atención que han recibido las llamadas rebeliones anticoloniales, escenarios

cambios ya se percibían desde el reinado de Carlos II, sin embargo las verdaderas reformas recién vendrían a implementarse con inusitada fuerza hacia mediados del siglo.[180] Evidentemente, las Reformas Borbónicas respondían a un afán racional por querer estructurar de una manera mucho más eficiente al Estado. Más que el autoritarismo-consensual de tipo pactista que fomentaron los Habsburgo, los Borbones quisieron alcanzar un modelo cercano a la Monarquía Absoluta y, en ese intento, arrastraron a América a una encrucijada. Las transformaciones políticas, administrativas, fiscales y territoriales que tenían por objeto hacer de las Indias verdaderas colonias y de sus habitantes obedientes súbditos, generaron malestar entre las elites criollas e indígenas y entre la población en general. Éste, a la postre, sería el detonante de algo más de ciento cuarenta rebeliones que sacudieron a todo ese siglo ¿Cuáles son las visiones históricas sobre la violencia que se han producido en referencia a tan complicada centuria?

La explosión de la violencia no podría entenderse sin los trabajos de Scarlett O´Phelan. De dicha historiadora, tal vez la obra en la que el cuadro de las rebeliones anticoloniales está mejor definido es en el escrito de 1985.[181] En él, de manera contundente, la violencia se ve materializada en los estudios de caso de ciento cuarenta movimientos entre revueltas y rebeliones, las cuales tienen como epílogo a la Gran rebelión tupamarista de 1780. Aunque en esta gran monografía no se encuentra un estudio, por así decirlo, ontológico de la violencia, todo en ella es tal fuerza. Las rebeliones estuvieron signadas por esa potencia que fue *in crescendo* hasta que se desbordó a veinte años de acabar la centuria: muerte de autoridades, torturas, represión, aniquilamientos, etc. Tal era el corolario de esos movimientos sociales. No es el propósito de O´Phelan adentrarse a lo que es consustancial a una rebelión, es decir, la violencia; si lo es el explicar la dinámica de ellas. Y claro, aunque tampoco está dicho directamente, el

precisos para estudiar el fenómeno de la violencia. Ese interés no lo ha concitado, por su parte, el siglo XVII peruano, marco temporal del presente estudio.

180 Ya John Fisher había señalado que el programa de reformas borbónicas se llevó a cabo a través de un proceso dubitativo, incierto e incompleto; no obstante, la aplicación en varias fases de muchas de estas reformas se percibe con mayor claridad a partir del reinado de Carlos III (1759-1788). Al respecto véase John Fisher. *El Perú Borbónico, 1750-1824*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2000, p. 64.

181 Scarlett O´Phelan. *Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia 1700-1783*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1988 [1985].

acicate para los estallidos no fue otro que el de la violencia estructural que auspició (y esto si está definido en el libro) el orden colonial que, a medida que seguía su curso la era borbónica, se hacía más coercitivo y aplastante, sobre todo para las capas indígenas, principalmente; y mestizas y criollas, en segundo término.

O´Phelan encuentra que el escenario de las rebeliones es, casi exclusivamente, el Sur Andino en virtud a que en dicha zona se mantenían incólumes los patrones tradicionales de explotación —dígase mita minera y tributo— que lejos de alivianarse se endurecieron aún más. Así, para la historiadora, la dinámica del estallido de la violencia se despeja con claridad: existe en la zona un malestar generalizado que se combina a expectativas frustradas y presión económica. Pero el trasfondo de todo esto era la aplicación del programa modernizador de los reyes hispanos: las reformas borbónicas, cuyo eje fue la maximización de las ganancias provenientes del Nuevo Mundo, lo que implicaba el alza fiscal. La dinámica de la rebelión del Sur Andino hasta encuentra tres coyunturas, claramente definidas:

1726 - 1737 = el Virrey Castelfuerte comienza a aplicar el programa de aumentar los ingresos fiscales.

1751 - 1756 = se legaliza el reparto mercantil.

1777 - 1780 = se aplica el tramo más duro de las Reformas Borbónica, principalmente en lo referido al aumento de los tributos y la presión fiscal.

Entonces, los indígenas y los mestizos, en cada momento, comenzaron a atacar a quienes entendían como responsables del mal gobierno, es decir, a corregidores, curas y caciques; en esencia, al orden colonial que señoreaba los Andes desde hacía tanto.

A pesar de lo fundamental que resultó para la historiografía peruana *Un siglo de rebeliones anticoloniales* a ese texto parecía faltarle un estudio del sustrato mental, cultural, social y hasta simbólico que todo acto humano tiene. De ahí que la autora se viera movida a reunir una serie de monografías en las cuales se desarrollaban esos aspectos que venían a completar el gran cuadro de las rebeliones dieciochescas. Tal esfuerzo se

vio materializado en *De Túpac Amaru a Túpac Catari* libro en el que uno de esos estudios está dedicado a la violencia en el contexto de la Gran Rebelión.[182]

"Violencias inauditas" llamó Areche —el temible visitador que llegó al Perú a ordenar y pacificarlo todo— a las matanzas, torturas y maltratos que el caudillo y su gente propinaron a los blancos y europeos. Ante tal afirmación, la autora trata de analizar cómo se canalizó dicha violencia ¿fue a todo hombre blanco? ¿Se hizo distinción entre españoles y criollos? ¿Qué direccionalidad tenía el uso de esa fuerza? ¿Qué simbolismo encerraba? La conclusión a la que llegan esas páginas es que la violencia rebelde atacó a quienes representaban el orden colonial: corregidores, curas, curacas y hasta indígenas y mestizos colaboracionistas. Aunque se reconoce que había un especial odio hacia los peninsulares, podía ocurrir que la violencia cayera sin ningún problema sobre todo aquél que se considerara enemigo de la causa tupamarista.

Interesante son los párrafos dedicados a los estudios de caso de muertes dadas a corregidores. No se les mataba, dice O´Phelan, por ser peninsulares, se les mataba —y de forma cruel— por ser abusivos y por ser la cara visible de un sistema que se estaba corrompiendo. Lo curioso es que la ejecución del corregidor Arriaga, tan mentada, no era sino el epígono de una serie de crímenes contra estos funcionarios que se daban desde 1730 y de formas realmente crueles. Éstas incluían el apaleamiento, la extracción de los ojos, los apedreamientos entre otras formas que le hacen ver a O´Phelan una tradición de violencia estructural que se puede rastrear en los Andes hasta los tiempos preincas.

Pero no solo eran corregidores quienes sufrían la sevicia de la Gran Rebelión. Estaban, a la par, los curas que se oponían al movimiento y que si caían en manos del rebelde podían ser ahorcados. Lo mismo con los curacas colaboracionistas para quienes el caudillo no tenía piedad como tampoco reservaba ésta para los indios del común pero que colaboraban con las fuerzas del orden. Pero la violencia iba más allá, no solo se quedaba en el cuerpo del individuo, éste —en última instancia— también era uno

182 Scarlett O´Phelan. *La Gran Rebelión en los Andes. De Túpac Amaru a Túpac Catari*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1995.

con sus propiedades, las cuales también caían en la destrucción o eran devoradas por el fuego:

> Pienso que en una sociedad donde existen mecanismos de explotación sistemáticamente montados —sea o no capitalista— el individuo que ejerce la presión económica y las propiedades que éste maneja se vuelven indistintas al momento de manifestarse los actos de violencia; no se pueden disociar. Se ataca al hacendado y se saquea su hacienda. Se da muerte al obrajero y se quema su obraje. Se agrade al comerciante y se destruye su tienda. Uno va con el otro. Por lo menos así ocurrió durante la coyuntura de la Gran Rebelión.[183]

¿La violencia y su estallido más brutal podían estar en manos de un solo individuo? Es lo que parece sugerir el especialista en la Gran Rebelión de 1780, David Cahill. En un documentado artículo, tal autor ve a los procesos de rebelión como fenómenos esencialmente violentos.[184] No obstante, el análisis se puede disgregar un tanto más. Así, en las rebeliones (como en las revoluciones) pueden hallarse tres tipos de violencia: una cotidiana, que tiene que ver con el uso de la fuerza a niveles domésticos (verbigracia, los desmanes producto del consumo de alcohol que acompañan a las festividades que se dan en coyunturas rebeldes); una política, relacionada a la furia que estalla como acicate propio de la rebelión (dígase la tortura, la mutilación y la sevicia de la que pueden ser objetos los seres humanos capturados y tenidos por enemigos); y, claro está, la estructural, que es la constante y que lleva a los individuos a rebelarse (por ejemplo, la opresión cotidiana, la represión oficial contra un grupo social, etc.). Así, estos tres niveles de violencia se pueden encontrar en las distintas fases de la Gran Rebelión. Pero el análisis de Cahill no va, como se dice, por ahí. Más bien, él se centra en la figura de José Gabriel Túpac Amaru como propiciador y/o alentador de la violencia rebelde. Tal enfoque lleva al estudioso por un camino poco transitado: el de ver —justamente— cómo el jefe de un

183 Scarlett O´Phelan. *La Gran Rebelión en los Andes. De Túpac Amaru a Túpac Catari*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”, 1995, p. 113.
184 David Cahill. “Violencia, represión y rebelión en el Sur Andino: la sublevación de Túpac Amaru y sus consecuencias”. *Documento de trabajo Nº 105*. *Serie Historia Nº* 17. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1999.

gran movimiento rebelde puede ser el promotor de actos violentos que, a la larga, lo desprestigian entre posibles colaboradores. Además, el estudio también contribuye a la desmitificación en la que se había envuelto el curaca de Tungasuca, quien aparecía, a veces, en la historiografía tradicional, como un caudillo justo o equilibrado.

Cahill encuentra a un líder que va cambiando a medida que los acontecimientos se desenvuelven. En la primera fase de la rebelión, Túpac Amaru se encuentra conciliador con los criollos y solo muestra un odio a los chapetones. Sin embargo, en el devenir, el discurso del curaca se va trastocando y comienza a arremeter con furia hacia los criollos y luego hacia los mestizos, a los cuales va englobando en la categoría de "españoles". Aquí, dice el investigador, se yergue la figura despótica de un líder que está canalizando, en órdenes y proclamas que llaman a matar "españoles", su resentimiento social (que no se olvide que el Estado Hispano le negó a Túpac Amaru todo cuanto pidió en referencia a sus títulos y preeminencias) lo que, a la postre, desencadenó una verdadera lucha entre castas. Interesante es saber, entonces, cómo una sola persona, en un contexto de rebelión anti-borbónica, puede encumbrarse como un responsable directo de la violencia en su faceta más dura: la sevicia.

SEGUNDA PARTE

EL DISCURSO DE LA FUERZA EN LA CONCEPCIÓN HISPANOPERUANA

INTRODUCCIÓN
A la segunda parte

Esta *Segunda parte* dilucidará el concepto de violencia en el discurso de la política hispano-peruana entre los siglos XVI y XVII. Por lo tanto, esta parte constituye casi una columna vertebral de la presente obra. Lo es porque penetra, hermenéuticamente, en textos complejos que se produjeron tanto en la Península como en los Andes en la misma época y lo es, también, porque para el caso peruano se regresa a textos que, aunque han sido estudiados cientos de veces, no han agotado, en lo absoluto, el material que pueden ofrecer. Alguien podría preguntarse qué más puede salir —en cuanto a materia de estudio— de un texto tan examinado como el de Guamán Poma de Ayala o el de Juan de Santa Cruz Pachacuti; pues en realidad aún bastante, tanto así que no hay estudios que hayan abordado la conceptualización política de la violencia en esos textos fundamentales del barroco andino peruano.

El *Capítulo 4* de esta parte comienza con el estudio de los tratados que dejaron los letrados de la política hispana entre los siglos XVI y XVII. Se trata en buena cuenta de libros olvidados el día de hoy que fueron escritos por juristas y letrados de esos siglos con el afán de develar la correcta práctica política. En ese sentido, esos hombres eran arbitristas y eso significaba que fungían como consejeros del rey. Esos libros y tratados los sacaban en letra de molde para que los consejeros del Monarca y, hasta él mismo, tuviesen la oportunidad de leerlos y sacar de ellos algún consejo de utilidad para alcanzar el buen gobierno. Asimismo, respondían a un afán anti

maquiavélico puesto que apelaban a que sea la moral cristiano-católica la que guie al que ellos denominaban el Príncipe Cristiano, modelo del perfecto gobernante.

Escritores de esa vertiente lo fueron Pedro de Rivadeneira, Antonio de Guevara, Jerónimo Castillo de Bobadilla, Pedro Barbosa Homem, Juan Márquez, Juan Pablo Mártir Rizo, Eugenio Narbona, Diego Saavedra Fajardo, Andrés Mendo, Diego Pérez de Meza, Fadrique Furio Cerol, entre otros. Vale decir que ninguno de ellos escribió un tratado sobre la violencia. No podían hacerlo y se entiende que tal imposibilidad partía del hecho de que ellos no tenían como posible dedicar alguno de sus libros a la imperfección: se habla de la obra perfecta de Dios, nunca de su contraparte. Sin embargo, la violencia y su conceptualización discurren plenas en esos folios de ahí que se requiera una hermenéutica para hallar el concepto de violencia en esos textos.

Lo que se descubrirá es que para esos consejeros la violencia es una fuerza que se ejerce hacia el otro para desviarlo de su natural inclinación. Tal idea, que parece tan simple, encierra en su enunciación la totalidad de la filosofía grecolatina más el añadido del cristianismo católico. La política de ese barroco parte de la idea fundacional de que hay un orden natural que Dios ha instaurado en el Universo y en el mundo, y que quién se aleja de esa naturaleza está incurriendo en un acto violento. El gobierno que se aleja de Dios e incurre en la fuerza bruta y en la usurpación es tirano y así el concepto de tiranía —por lo que se está señalando— bien puede subsumirse en el de la violencia de la anti-política. De la misma manera, todo exceso del hombre, todo desequilibrio en el actuar, es un acto de violencia tremendo y más aún cuando esos excesos y pasiones se dan desde las altas cúspides del poder. Así, el monarca que usa de la fuerza es tirano y deviene en violencia, como también cae en esa trampa el administrador que movido por codicia personal arrecia contra el pueblo de su rey.

Que no se pierda de vista que en esos libros, que son extensión de lo que era la concepción de la política de ese entonces, Dios es el motor de todo cuanto existe, por lo que es impensable la separación de la Iglesia con el poder del Estado. De ahí que el concepto de violencia para ese momento, ya sea en Europa ya sea en los Andes, tenga un alto contenido religioso. A tanto llega esa fusión entre religión y la cosa pública que muchos de esos políticos tienen a la violencia como una fuerza nociva que envía el mismo

Dios a modo de prueba o por razones tan insondables como los propios juicios de la Divinidad. Asimismo, téngase en cuenta que la creencia en el accionar del diablo está más viva que en ningún otro momento de la Historia. En ella, el Príncipe de la discordia, solo lleva a los seres humanos por el camino de la fuerza bruta.

Por otro lado, téngase en cuenta que no se indaga en esta obra sobre el hecho de que sí esos libros y tratados fueron o no leídos en los Andes peruanos. No obstante, lo que sí ha quedado claro es que las ideas que esos tratados postularon y desarrollaron con ahínco, se repiten en las disposiciones, leyes, memoriales, escritos, crónicas e instrucciones que la política virreinal andina elaboró para gobernar esta parte del mundo. La evangelización misma fue la cátedra más perfeccionada para enseñar la política a los indios que entraron, de esa manera, al mundo occidental. Qué no se olvide el lector de este estudio que con Jesucristo y Pizarro también llegaron a los Andes del Perú las ideas de Platón y de Aristóteles, no menos que las de Séneca; además de la Patrística entera y la cultura política del Medioevo, y que todos esos discursos entraron en la cultura nativa del Perú para quedarse y transformarse en un complejo proceso de mestizaje cultural o ideológico.

Prueba de eso último son los textos de Titu Cusi Yupanqui y Guamán Poma que se analizan en el *Capítulo 5* de esta *Parte*. El estudio de los referidos textos comienza con un estado de la cuestión puesto que así se podrá estar al tanto de las discusiones y propuestas en torno a la *Instrucción* y a la *Nueva corónica*. El reto que sigue es tratar de alcanzar un concepto de violencia que se desprenda de esas dos crónicas. Como ya se puede ir previendo, esto puede resultar sumamente complejo en virtud a las diferentes voces y discursos que se combinan en cada línea o idea de esos tratados. En ellos toda la cultura política que se definió en el *Capítulo 4* aparece latente, viva, poderosa; pero choca y se fusiona con posibles concepciones prehispánicas de fuerza nociva (no hay palabra que tenga un equivalente a *violencia* en el mundo andino prehispánico).

En Titu Cusi la violencia alcanza su conceptualización bajo estas consideraciones: Cuando los hispanos rompen los lazos de reciprocidad (así denominados por la etnohistoria clásica) se produce un choque cultural que solo auspicia la violencia. En la *Instrucción* los múltiples autores que en ella intervienen no cesan en resaltar que los andinos trataron por

todos los medios de mostrar un acercamiento (banquetes, bebida, dones, mantenimiento y vituallas) que siempre fue negado por los hispanos ya sea por desprecio o incomprensión de las costumbres del otro. Pero así como un rezago andino sobre cómo hacer la buena política subsiste en Titu Cusi, más hay de la concepción occidental de la violencia en el texto y esos discursos y temas giran en torno a subrayar a la codicia como la raíz de todos los males, precisión ésta tan cara para la tratadística barroca y que la evangelización de tipo agustiniana supo encausar muy bien en los reductos de Vilcabamba. Pero así como la codicia explica la violencia, la idea del tirano y de la tiranía también aflora en este apasionante texto. Inmediatamente, Titu Cusi achaca la tiranía en su antecesor Atahualpa y así se le hace más fácil entender a la Conquista casi como un castigo de la Providencia que envía a los conquistadores a castigar tal afrenta en los Andes. *Violencia* en la *Instrucción* es también animalizar al otro y ahí si el discurso es muy elocuente: los hispanos están tratando como *perros* o *bestias* a los incas y así contradicen su propio evangelio. Finalmente, lo andino vuelve a aparecer en el texto de manera muy sutil cuando se narran enfrentamientos entre incas y huacas, lo que lleva al lector de la *Instrucción* a esa lógica de la violencia de lo sagrado, tan latente en los Andes antes de la llegada de los europeos.

La *Nueva corónica* es la protagonista de la siguiente sección del Capítulo *5*. En esa parte se intenta demostrar que tal discurso es casi como el de un arbitrista. En ese sentido, Guamán Poma se autoimpone la misión de aconsejar al Rey para alcanzar el buen gobierno y terminar con la tiranía en los Andes. La obra de Guamán Poma es un gran tratado político en el que todas las ideas sustentadas en el *Capítulo 4* discurren con una genialidad sin par. De esa manera, en Guamán Poma aparece Pedro de Rivadeneira cuando sostiene que es Dios quien envía la violencia a los hombres para ponerlos a prueba pero también se dejan ver las ideas de Mártir Rizo, Barbosa Homem, Diego de Saavedra Fajardo y Andrés Mendo cuando el cronista pone a la codicia como el motor de la violencia. No hay duda de que en la *Nueva corónica* más se perfila un horizonte occidental que andino, pero es un discurso brillante que necesita para sus fines —y esto no se ha subrayado del todo— delinear a los incas como unos verdaderos tiranos que solo produjeron la cólera de Dios que hubo de enviar a los hispanos a salvar a esta parte del mundo de la peor violencia: la idolatría. Pero así

como los incas se volvieron tiranos, así —según Guamán Poma— el rey estaba permitiendo la tiranía en los Andes y de ahí que el autor se imagine a sí mismo —en uno de sus dibujos— postrado ante él para llevarle las soluciones que garanticen la paz en toda esta región del orbe.

El *Capítulo 6* también analiza dos textos en extremo complejos: La *Relación* de Santa Cruz Pachacuti y el denominado *Manuscrito de Huarochirí*. De nuevo en esos dos escritos se halla, sin fingimientos, el mestizaje ideológico entre los dos mundos, el andino y el occidental. En Santa Cruz Pachacuti la violencia está inscrita dentro de un claro providencialismo cristiano: así, quien no ha visto la luz de Cristo desde los orígenes de la humanidad en los Andes, será objeto de violencias. Las huacas, en ese sentido, han sido las perpetradoras de las peores violencias puesto que alejaron a los andinos de la verdadera fe. No obstante, lo andino prehispánico en cuanto a la fuerza desestabilizadora también está presente en el relato: como ningún otro relator, la guerra entre humanos y huacas nos llevan a una idea de violencia ritual que se filtra entre los folios del discurso cristiano del *yamque* Santa Cruz.

Por otro lado, el discurso del *Manuscrito* con respecto a la violencia se presenta de manera en extremo oscura, no obstante se han podido dilucidar aspectos de importancia. En primer término, que en ese texto aflora una idea de violencia andina prehispánica que se relaciona a la noción del pobre: quien no tiene parientes no pude acceder a reciprocidades y por ello es objeto de violencias. Pero, claro, las dudas sobrevienen cuando una hermenéutica profunda inmediatamente también encuentra que en *La Odisea* de Homero se percibe, a la par, un desprecio por el hombre pobre, el cual también es objeto de múltiples vejámenes y violencias. Pero así como se pueden hallar puntos de contacto con el Occidente clásico (sin que necesariamente estemos ante un "préstamo" de uno a otro lado) también fluye lo andino prehispánico y eso se nota en la luchas y guerras que involucran a las huacas y a los hombres y mujeres del ande quienes deben lidiar con fuerzas gigantescas que les caen encima por no cumplir con rituales propiciatorios. Asimismo, el *Manuscrito* también presenta una visión de la Conquista de los Andes y la posterior evangelización y en esa sección se pueden hallar repetidos los *tropos* de la violencia que se han venido desarrollando hasta ahora de una manera muy original, con una belleza encapsulada en sencillez.

Finalmente, el último capítulo de la *Segunda Parte* está dedicado a descubrir la concepción de violencia en la corte virreinal del Perú. En esencia se trata de retomar los postulados de la política barroca enunciados en el cuarto capítulo pero recreados en el centro del virreinato del Perú. En esta sección se entenderá la política del monarca en pro del indio. No solo eso, también se develará el intento del rey para que sus virreyes y funcionarios apliquen, en los Andes, esas disposiciones de manera rápida y sin concesiones en aras de lograr el buen gobierno, puesto que ya muchos entendían que éste no se estaba materializando sino que, por el contrario, parecía que la tiranía estaba hallando sus reales en el Perú. Para demostrar eso se utilizarán las *Instrucciones* que recibía cada virrey al momento de asumir el mando perulero y en ellas se percibe claramente esa política cristiana de querer proteger al débil al mismo tiempo de garantizar su conversión a la Fe de Cristo para asegurar de esta manera que la crueldad de unos contra otros se sublime. La última sección de este capítulo, por su parte, analiza las llamadas *Memorias* de los virreyes, esos documentos en el que cada gobernante realiza un balance de su gestión y en ellos se puede encontrar sinceras observaciones sobre cómo el maltrato y la crueldad de los hispanos hacían de los Andes un territorio que, día a día, parecía desoír las buenas intenciones de su Príncipe Cristiano.

CAPÍTULO 4

La violencia en la concepción de la política hispana

4.1. La *violencia* como problema abordado en la cultura política de los siglos XVI y XVII

La violencia, en el ámbito hispano, se define entre los siglos XVI y XVII como una fuerza que se ejerce hacia el otro con objeto de desviarlo de su natural inclinación. En ese sentido, los tratadistas de época, escritores y políticos recogieron argumentos y definiciones que clarificaron, en parte, el fenómeno que aquí se trata de comprender. Estos razonamientos tienen su base en conceptos fundamentados por la filosofía grecolatina y por lo enunciado en la Biblia.

Como puede entenderse, para que la definición de violencia y su contextualización alcancen un sentido mucho más pleno en este estudio será necesario adentrarse, al mismo tiempo, en las nociones que en ese entonces se manejaban de "orden natural" que, evidentemente, nos llevan a lo que durante el Antiguo Régimen se entendía como una de las más firmes verdades: Dios ha instaurado un orden en el mundo; de ahí que ese orden sea *natural*. En ese orden divino, las relaciones humanas se determinan por la justicia que emana del Creador y no por la fuerza, producto ésta última de la falibilidad del género humano. De esa manera, el monarca que ejerce su poder con justicia es un príncipe virtuoso, el que lo hace por la fuerza es un tirano.

Tal cual se puede ir apreciando por la materia que se ha adelantado, este parágrafo tocará materias que por su contenido son graves. En cierta forma, se trata de reconstruir un universo mental (casi una ideología) en la que se busca representar el orden social como una especie de maquinaria cuyo motor no es sino la esencia misma de Dios. Bajo ese concepto, los monarcas del orbe entero son escogidos por la divinidad como instrumentos terrenos que solo deben propugnar la justicia entre sus súbditos.[185] En ese sentido, equilibrio, justicia, proporción, desapasionamiento son las claves del ejercicio del poder y de la vida en sociedad.

En tal constructo —perfecto constructo en los escritos de los teólogos, juristas y arbitristas barrocos— todo lo que pueda resultar nocivo a ese sistema es tocado tangencialmente; casi nunca como una definición específica. Tal es lo que ocurre con la idea de violencia a tal punto que no hay un tratado —por así decirlo— de la violencia, ya que tratar de ella de manera aislada sería hacer apología de la fuerza y de la tiranía. No obstante, el fenómeno en cuestión se encuentra en los discursos de los tratadistas, diluido —eso sí— pero latente, acechando como amenaza perenne sobre el orden instaurado por Dios. Así, la violencia aparece en esos escritos tímidamente, casi siempre como consecuencia, no como objeto de estudio y es que no se debe olvidar el hecho de que quienes escribían esos llamados "espejos de príncipes"[186] debían reflejar lo esencialmente bueno, nunca lo desviado.

Los arbitristas que en esos siglos se impusieron el reto de aconsejar a los príncipes soberanos para que todos ellos alcanzaran el buen gobierno dentro de los parámetros cristianos, dejaron tratados de encomiable factura. En ellos, lo simbólico y lo alegórico se fusionan con la Historia y con

185 Al respecto puede verse Joaquín Gimeno Casalduero. *La imagen del monarca en la Castilla del siglo XIV*. Madrid: Selecta, 1972.

186 David Nogales Rincón define el concepto de "Espejo de príncipes": "Los espejos o tratados de educación de príncipes son obras de carácter político-moral que recogen un conjunto de directrices morales y de gobierno básicas que han de inspirar la actuación del buen soberano cristiano. Por ello, estos tratados se convertirán, en un sentido figurado, en espejos, en los cuales todo príncipe cristiano debería mirarse para guiar su actuación". Véase "Los espejos de príncipes en Castilla (siglos XIII-XV): un modelo literario de la realeza bajomedieval". *Medievalismo. Revista de Sociedad Española de Estudios Medievales*. N° 16, 2006, pp. 9-39. En: http://revistas.um.es/medievalismo/article/view/50931 (visualizado el 29 de enero del 2014).

el ejemplo de la vida cotidiana, todo eso con el fin de enseñar al soberano los lances del gobierno. Buena parte de esos tratados tienen un claro fin anti maquiavélico y casi todos no se cansan de repetir que la razón de estado solo se puede dar bajo los auspicios de la moral cristiana, no como mero pragmatismo.

Como ya se ha venido adelantando, estos tratados de política son también tratados de religión, por lo que no es extraño que la noción de pecado se mezcle con las acciones del gobierno.[187] Lo mismo con las virtudes. Éstas, agrupadas por la teología como *virtudes teologales* (fe, esperanza y caridad) y *virtudes cardinales* (prudencia, fortaleza, justicia y templanza), debían mover el accionar de los reyes y sus ministros. Solo así, con gobernantes y administradores imbuidos de auténtico cristianismo, se podía cumplir con la propulsión del "buen gobierno", concepto tan caro para la política de ese entonces.[188]

Todo lo demás, es decir, lo que no estaba inspirado o regido por esas virtudes, es exceso y por lo tanto peligroso desequilibrio del sistema. Ésos últimos males (entendidos así en su época) permiten que se abran las puertas a la fuerza, que no es sino violencia. Ésta última es percibida en el hombre como una conducta apasionada y alejada de toda razón mientras que, en el ejercicio del gobierno, la violencia se materializa a través de la tiranía, que no es más que el reino de la injusticia y de la imposición. Es por ello que, en estos tratados, tanto las palabras "fuerza", "violencia" y "tiranía" estén íntimamente relacionadas, a tal punto de ser sinónimos.

Pero el barroco también es el discurso de la alegoría y de la metáfora del poder. La política misma es representada en estos tratados como un enrevesado juego de imágenes y analogías que tratan de resaltar significados y significantes de muy distinta índole. De esa manera puede decirse que la forma que tienen estos teóricos políticos de representar la violencia política es a través de la imagen del mar revuelto o de la tempestad. Tal imagen puede remontar al interlocutor a los textos bíblicos en los que el mar simboliza claramente el cambio brusco y la alteración caótica que

187 Señalaba Sebastián de Covarrubias en su *Tesoro de la Lengua Castellana*: "*delictum* y *peccatum* todo significa una cosa". Madrid: Luis Sánchez, 1611, f. 303.

188 Al respecto véase Francisco Suárez. *De Legibus*, 8 vols. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Instituto Francisco de Vitoria, 1975 [1612], Vol. 7, Lib. III, XI, 7, p. 153.



Ilustración N° 1:
"No menor cuidado ha de poner el Príncipe en gobernar la nave de su Estado por el golfo tempestuoso del gobierno". En Diego de Saavedra Fajardo. *Idea de un príncipe cristiano representada en cien empresas*. Amberes: Casa de Jerónimo, 1655, p. 254 (tomada de https://archive.org/.Dominio Público).

puede conducir a hombres y mujeres a la muerte. Por su parte, durante el Antiguo Régimen, el mar también deviene en sinónimo de lo desconocido y del peligro, y su movimiento, acompañado de vientos (la tempestad propiamente dicha), es visto como una fuerza avasalladora a la que hasta el más valiente teme.

La literatura de corte gongorino recogió tal impronta con respecto al simbolismo del océano. En esos poemas, el mar expresa la agresividad de una naturaleza distinta a la del observador, a una racionalidad alterna a la que hay que temer.[189] Vigente esa misma imagen entre los teóricos políticos de los siglos XVI y XVII estos solían representar al gobierno del Príncipe como una nave sobre una tempestad, dando a entender que no son pocas las veces que la violencia (de las rebeliones, las guerras y los conflictos) pondría en peligro al Estado a tal punto de hacerlo naufragar.[190] El simbolismo del mar es importante en el sentido de que, como se había mencionado líneas arriba, es la forma que tienen los políticos de advertir sobre los estragos de la violencia sin necesariamente mencionar al fenómeno de manera directa.

En los párrafos que siguen se analizarán con profundidad los contenidos que aquí se han expuesto de manera sumaria. De esa manera, se podrá contar con una aproximación a la noción de violencia que la teoría política del mundo hispano manejaba en los siglos XVI y XVII.

4.2. Los tratadistas de la política

Desde fines del siglo XVI hasta mediados de la siguiente centuria, se puede encontrar en España un florecimiento de opúsculos y tratados de teoría política que se escriben para adiestrar a los príncipes en las labores del gobierno. Estos tratados, verdaderos compendios de la cultura política hispana, se suelen englobar dentro de un género que se conoce como "Espejos de príncipes" dando a entender que en las páginas de esos

189 José Miguel Herbozo, comunicación personal.
190 Véase el dibujo que inserta Diego de Saavedra Fajardo en sus *Empresas políticas*. Madrid: Benito Cano, 1640, p. 1. Véase la Ilustración N° 1.

infolios los monarcas y los miembros de la alta nobleza se reconocerían y se arreglarían para las supremas labores del gobierno.

La costumbre de escribir estos libros era muy antigua en la Península. Se sabe que ya desde el siglo XII tratados con las características del "espejo" se hacían públicos. No solo eso. Estudios recientes están dilucidando el complejo sincretismo de tradiciones culturales occidentales y orientales que en ellos confluían. Esto último se confirma en el hecho de que, en estos tratados, las ideas de Aristóteles, Averroes y Séneca podían conformar un complejo coro con las de Isidoro de Sevilla y Alfonso X "El sabio".[191] En todo caso, ya en el siglo XVI estos libros tenían afianzada una clara e inexorable tendencia a lo occidental, no obstante la poca divulgación que recibieron y el tímido impacto que causaron entre los círculos letrados.

En esa última fase, estos libros buscan sustentar la llamada "Razón de Estado", sin que el término tenga para la época la concepción negativa que tiene hoy en día. Para Javier Peña Echevarría ese concepto, más bien

> Tiene que ver con la aplicación responsable de un conjunto de conocimientos, medios y reglas racionales al servicio del objetivo, considerado prioritario, de la conservación del Estado, base institucional de la comunidad, y condición necesaria del desarrollo y obtención de sus valores y fines.[192]

Los monarcas, sostenían los escritores políticos, debían propugnar el bien público y conservar al Estado pero para ello debían enmarcar sus acciones en la moral cristiana pues consideraban que la política no se podía mover como un ente autónomo. De ahí que muchos de esos textos se proclamaran en contra de Nicolás de Maquiavelo y sus ideas, y construían lo que también ellos mismos se ufanaban en llamar la "buena razón de Estado," que está orientada por el catolicismo de la Contrarreforma. En ella:

---

191 Al respecto véase, Adeline Rucquoi y Hugo O. Bizzarri. "Los Espejos de Príncipes en Castilla: entre Oriente y Occidente". *Cuadernos de Historia de España*. Vol. 79, N° 1. 2005. Versión *on-line* en http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S0325-11952005000100001&script=sci_arttext (visualizado el 29 de enero del 2014).

192 Jesús Castillo Vegas *et al* (eds.). *La razón de Estado en España. Siglos XVI-XVII (antología de textos)*. Madrid: Tecnos, 1998, p. IX.

> Dos argumentos servían para garantizar la conciliación de lo bueno con lo útil: el argumento providencialista de que Dios da la victoria a quienes le sirven, y un argumento intrínsecamente pragmático: la conducta inmoral es contraproducente para los intereses del gobernante […] La política maquiavélica, y no la cristiana, es la que lleva a la ruina a los Estados.[193]

Tratadistas de esta estirpe lo fueron Pedro de Rivadeneira, Antonio de Guevara, Jerónimo Castillo de Bobadilla, Pedro Barbosa Homem, Juan Márquez, Juan Pablo Mártir Rizo, Eugenio Narbona, Diego Saavedra Fajardo, Andrés Mendo, Diego Pérez de Meza, Fadrique Furio Cerol, entre otros. Todos ellos escribieron largos y profundos tratados políticos que hoy día yacen más o menos olvidados, pero nunca tanto como la idea de violencia que estos hombres pudieron manejar y que en estas páginas se busca dilucidar.

4.3. Lo primero: hay un orden natural rigiendo el mundo

Líneas arriba se adelantó el hecho de que los letrados entendían que la violencia, como potencia, desviaba a lo creado de su *natural* inclinación. En ese sentido, se asumía —a la par— de que existía un orden natural cuyas leyes emanaban de la divinidad y regían al mundo y a sus habitantes. Tal suposición, que se entremezclaba con el dogma de fe, también fue objeto de sustentación racional por teóricos, juristas, letrados y clérigos del Antiguo Régimen. Así, ese orden natural, racionalizado por el hombre, se transformaba en un *Derecho Natural* que se asumía como:

> Un conjunto de leyes dimanadas de Dios, y participadas a los hombres por medio de la razón natural; los cuales teniendo con esta luz bastante auxilio para alcanzar sus más principales preceptos, están obligados por lo mismo a regular según ellos sus acciones.[194]

193 Jesús Castillo Vegas *et al* (eds.). *La razón de Estado en España. Siglos XVI-XVII (antología de textos)*. Madrid: Tecnos, 1998, p. XXVII.
194 Joachin Marín. *Historia del Derecho Natural y de Gentes*. Madrid: Manuel Martín, 1776, p. 1.

Las acciones del hombre, como bien señala ese fragmento de texto, debían estar reguladas por ese derecho que es diferente a un derecho civil o público (que es el de las leyes humanas, propiamente dichas). Así, por ejemplo, el *no matar*, era entendido como precepto del Derecho Natural pero, de la misma manera, ese ordenamiento de índole celestial encontraba su excepción si ese *matar* era por una causa justa, tal cual podría ser el caso de la pena de muerte.[195]

En todo caso, toda ley o máxima que surgiera para la vida en sociedad debía estar acorde con la doctrina revelada, de ahí que el perfil del teólogo se mezclara con el del político en un binomio tan antiguo como la vida misma en sociedad.[196] Ya las *Siete Partidas* del rey Alfonso X, El sabio, habían planteado la situación en 1265 cuando el Derecho Natural es definido en la primera línea de tal corpus: "Que han en sí los homes naturalmente, e aun las otras animalias, que han sentido" (Definición de *Derecho Natural*).[197] De esa manera se da a entender que ese orden natural lo domina todo (a hombre y animales) por lo que esa primaria recopilación de leyes define, a su vez, que así como hay un Derecho Natural, hay uno que es *Derecho de Gentes* "el cual conviene a los homes e no a las otras animalias".[198] Así se desprende la ligazón indisoluble entre uno y otro derecho frente al Civil que es solo obra del ser humano y para humanos agrupados en sociedad.

Las *Partidas* del rey Alfonso son muy claras al diferenciar cada nivel de comprensión del orden natural de lo que se colige que el Derecho Natural es el gran marco de leyes preexistentes y subsistentes al hombre y que el

195 Dice el tratadista Thomas Cerdán y Tallada: "No matarás, el cual precepto pertenece al derecho natural, según lo declara S. Isidoro largamente: así que se ve en el precepto de *no matar* esta ley de naturaleza: de donde vino el castigo, haciendo lo contrario: se según se colige por lo que dijo el mismo Cristo a San Pedro por Mateo: [...] Vuelve el cuchillo a su lugar, porque te hago saber, que todos los que tomaron cuchillo y matare con él a alguno, morirá a cuchillo". En Thomas Cerdán y Tallada. *Visita de la cárcel y de los presos*. Valencia: Hueto, 1574, Cap. 2, p. 29. Aquí vale aclarar que el Quinto Mandamiento expresa un "No asesinaras" en vez de un "No mataras", como usualmente se cree. Esto basa en el hecho de que se usa la palabra hebrea *ratsach* (asesinar) en vez de *nakah* (matar). Así, se entiende que, de mediar justicia, se puede matar.

196 Joachin Marín. *Historia del Derecho Natural y de Gentes*. Madrid: Manuel Martín, 1776, pp. 49-50.

197 Alfonso X. *Las siete partidas. Glosadas por Gregorio López*. Tomo 1. Madrid: León Amarita, 1829 [1265], Primera Partida, Título 1, ley 1, p. 1.

198 Alfonso X. *Las siete partidas. Glosadas por Gregorio López*. Tomo 1. Madrid: León Amarita, 1829 [1265], Primera Partida, Título 1, ley 1, pp. 2-3.

Derecho de Gentes es el que, también inspirado por Dios, conviene seguir para la vida en sociedad. Y la conveniencia de este último radica en el hecho de que, y las *Partidas* son clarísimas al respecto, sus leyes garantizan la paz entre los pueblos y protegen al ser humano contra la "deshonra" o la "fuerza".[199] Que el hombre interprete para bien de su género y de la justicia, lo que Dios quiere para su Creación es la máxima garantía de que la violencia podía ser aminorada. Ahí donde el Derecho de Gentes no se colegía en los raciocinios de los individuos y no se aplicaba en la vida de éstos, solo podía imperar la fuerza.

4.4. El discurso de la violencia en los tratados políticos

En el discurso de los tratadistas políticos de los siglos XVI y XVII la violencia aparece como 1) atentatoria del orden natural, 2) expresión de la tiranía y 3) fenómeno inevitable. En el siguiente análisis se profundizará y sustentará cada una de estas imágenes.

4.4.1. Natural inclinación versus violencia

Quienes aún hoy en día se acercan al monumental *Tesoro de la Lengua Castellana* (1611) de Sebastián de Covarrubias para intentar, aunque sea en parte, reconstruir una porción de la realidad social y política del siglo XVI y XVII no saldrá defraudado. Aunque la intención de este clérigo era hacer un diccionario (el primero en español) su propósito, a decir de entendidos tanto de época como actuales, no se consolidó. Sin embargo, el *Tesoro* —en su afán humanista— nos legó —de manera inconsciente, eso sí— la "lección y doctrina"[200] de su momento histórico o, lo que es lo mismo, el complejo constructo entre religión, política y arte.[201] De esa

199 Alfonso X. *Las siete partidas. Glosadas por Gregorio López*. Tomo 1. Madrid: León Amarita, 1829 [1265], Primera Partida, Título 1, ley 1, pp. 2-3.
200 Así elogia al autor del *Tesoro* el censor Pedro de Valdivia, eso sí, sin reconocer los aportes "lexicográficos" del infolio. Véase Emilia Anglada. *Lexicografía española*. Textos docentes n° 272. Barcelona: Universidad de Barcelona, 2005, p. 44.
201 Al respecto véase Manuel Seco. "El Tesoro de Covarrubias". *Estudios de lexicografía española*. Madrid: Paraninfo, 1987, pp. 97-110.

manera, buscar de entre todas las etimologías ahí contenidas la palabra *violencia* lleva al interesado por una serie de entramados discursivos que perfilan el fenómeno que aquí se busca analizar.

En ese sentido, para Covarrubias, *violencia* es "la fuerza que se hace a uno" y "violento" es "todo lo que se hace con fuerza, y contra la natural inclinación".[202] Ante tan escuetas definiciones, se hace menester buscar los contenidos de las palabras que se presentan como sinónimos de "violencia". Así, "fuerza" viene a significar para este erudito "la violencia que se hace a nuestra voluntad" añadiéndose que "donde hay fuerza se pierde el derecho" y que a ella se le opone la justicia, el buen accionar de un juez y el poder legítimo de los reyes.[203] De esa manera queda claro que la fuerza, más allá de la energía brusca[204], es asociada a la injusticia, al abuso y a la tiranía. Es por ello que "tirano" también significa en el *Tesoro*:

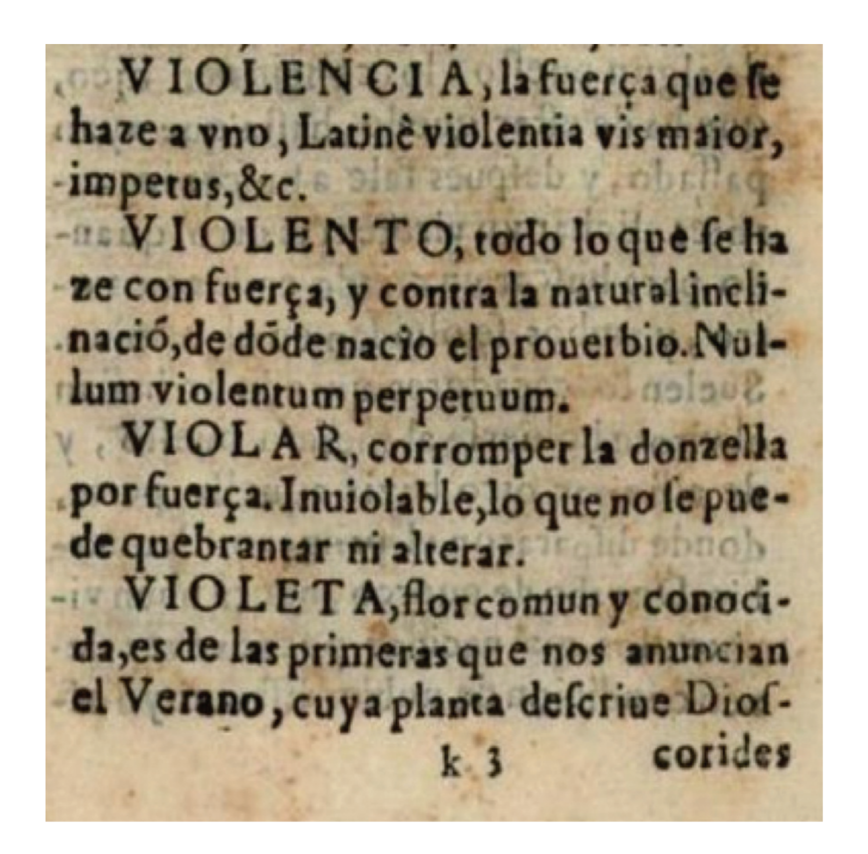
> […] al que por fuerza, o maña, sin razón, y sin derecho se apodera del dominio, e imperio de los reinos y repúblicas: y de aquí llamamos tirano comúnmente a cualquiera que con violencia, sin razón ni justicia se sale con hacer su voluntad.[205]

Pero también está la definición de "natura" (que es "naturaleza"), la cual parece desbordársele a Covarrubias. Recogiendo los preceptos de la filosofía política de entonces, para el tratadista la naturaleza no es sino "el orden divino de las cosas", "todo lo que fue creado por Dios". No obstante, la definición, por su esencia y materia, es tan complicada que el lexicógrafo solo atina a acotar que ya no puede decir más que lo señalado para esa entrada.[206]

---

202 Sebastián de Covarrubias. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid: Luis Sánchez, 1611, f. 75r.
203 Sebastián de Covarrubias. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid: Luis Sánchez, 1611, f. 418r.
204 En el *Tesoro* "violencia" también hace referencia al movimiento brusco e inesperado. Véase las definiciones de "carcajada", "saltar", "botar", "çamparse". También se relaciona con la fuerza guerrera como se ve en "bala" y con la furia y enojo tal cual se aprecia en "saña".
205 Sebastián de Covarrubias. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid: Luis Sánchez, 1611, f. 44v.
206 Dice el estudioso de la lengua: "Estas dicciones que en si son tan preñadas y llenas de erudición y doctrina, como son tratadas *ad longun* por los autores me desobligan a decir

El caso es que, reuniendo los tres conceptos íntimamente ligados (violencia, fuerza, naturaleza), queda entendido que la violencia es una fuerza que tergiversa y socava el orden natural de las cosas (que no es otro sino un orden determinado por Dios) o las voluntades de las personas; por lo que ésta lleva al mal y, en el caso del poder y su ejercicio, a la tiranía, que es la corrupción del buen gobierno (la monarquía legítima). Tal definición es recogida en menor o mayor medida por los tratadistas de la política que antecedieron y precedieron a Covarrubias, tal cual se analizará a continuación.



VIOLENCIA, la fuerça que ſe haze a vno, Latinè violentia vis maior, impetus, &c.

VIOLENTO, todo lo que ſe haze con fuerça, y contra la natural inclinació, de dōde nacio el prouerbio. Nullum violentum perpetuum.

VIOLAR, corromper la donzella por fuerça. Inuiolable, lo que no ſe puede quebrantar ni alterar.

VIOLETA, flor comun y conocida, es de las primeras que nos anuncian el Verano, cuya planta deſcriue Dioſ-

k 3 corides

Ilustración N° 2:
"Violencia" y derivados. En el *Tesoro de la lengua castellana* (1611) de Sebastián de Covarrubias, f. 75/r. (tomada de https://archive.org/ Dominio Público).

de ellas más de aquellos que toca a mí instituto". En Sebastián de Covarrubias. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid: Luis Sánchez, 1611, f. 561r.

Para Pedro de Rivadeneira[207] —en su *Príncipe Cristiano* de 1595— el buen gobernante es el que es capaz de alcanzar la templanza en su vida para, de esa manera, evitar la violencia.[208] El desenfreno y la lujuria, dice el letrado, son fuerzas pasionales muy poderosas que pueden llevar a la perdición al monarca; de ahí que deba reprimirlas. Asimismo, este arbitrista es claro en señalar que el soberano que se deja llevar por "la fuerza de las pasiones" está condenado a devenir en tirano y perder, de esta manera, toda legitimidad.[209]

Algunos años después, más precisamente en 1559, el escritor político Fadrique Furió Cerol[210] le señalaba a los príncipes soberanos que "más vale ingenio que fuerza".[211] Lo propio hizo, en 1612, Juan Márquez[212] que

207 *Pedro de Rivadeneira* (Toledo 1526- Madrid 1611). Jesuita. Destacó como predicador y viajó por gran parte de Europa. A partir de 1574 se instaló en España, primero en Toledo y luego en Madrid. Escribió: *Vida de San Ignacio de Loyola* (1583), *Tratado de la Tribulación* (1589) y *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano para gobernar y conservar sus estados, contra lo que Nicolás de Maquiavelo y lo que los políticos de ese tiempo enseñan* (1595). La bibliografía sobre este tratadista es muy extensa, no obstante, puede revisarse en un inicio la edición de sus obras escogidas y el estudio preliminar de Vicente de la Fuente en: Pedro de Rivadeneira. *Obras escogidas. Con una noticia de su vida y juicio crítico de sus escritos*. Estudio preliminar de Vicente de la Fuente. Biblioteca de Autores Españoles. Vol. 60. Madrid: Atlas, 1952.

208 Pedro de Rivadeneira. *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano para gobernar y conservar sus estados, contra lo que Nicolás de Maquiavelo y lo que los políticos de ese tiempo enseñan*. En Pedro de Rivadeneira. *Obras escogidas. Con una noticia de su vida y juicio crítico de sus escritos*. Estudio preliminar de Vicente de la Fuente. Biblioteca de Autores Españoles. Vol. 60. Madrid: Atlas, 1952 [1595], pp. 449-587. De aquí en adelante, para efecto de estas notas al pie de página, resumiremos el título como *El príncipe cristiano*.

209 Pedro de Rivadeneira. *El príncipe cristiano*, cap. XXII, pp. 551-553.

210 *Fadrique Furió Cerol* (Valencia, 1532-Valladolid, 1592) Humanista español. Erasmista convencido, defendía la necesidad y la utilidad pastoral de las versiones vernáculas, incluso dialectales, de los libros de la Biblia, contra la posición tradicional de la Iglesia católica. Es autor de los libros *Bonomia sive de libris sacris in vernaculam linguam convertendis* (1556) y *El consejo y consejos del príncipe* (1559). Fue, a la par, historiador y cronista de Felipe II.

211 Fadrique Furió Cerol. *El consejo y consejos del príncipe*. Madrid: Andrés de Sota, 1779 [1559], p. 258.

212 *Juan Márquez* (Madrid 1565 – Salamanca 1621). Clérigo agustino. "Fue profesor de Teología en la Universidad de Salamanca y predicador de Felipe III. Entre sus escritos destacan *Los dos estados de la espiritual Jerusalén* (1603) y sobre todo *El gobernador cristiano* (1612)". Esta noticia biográfica se encuentra en Jesús Castillo Vegas *et al* (eds.). *La razón de Estado en España. Siglos XVI-XVII (antología de textos)*. Madrid: Tecnos, 1998, pp. 105-106.

en su afán por moldear al gobernador cristiano propuso el amor frente a la violencia en el accionar del príncipe:

> Y es mejor que el príncipe sea amado con menos temor que temido con grande aborrecimiento; porque el amor es natural, y el temor violento, y la naturaleza es perpetua, la violencia no lo puede ser.[213]

Este análisis de Márquez es clave, puesto que el letrado está relacionando el orden natural, que es divino, con su expresión más perfecta en el mundo, que es el amor. Lo que no encaja en ese encadenamiento es la violencia pura que, por ser de esencia desviada, solo produce miedo y es, en la vida de los hombres, solamente contingencia. De ahí que este tratadista le recomiende al monarca que solo use de la guerra para resistir la violencia de otros "y a pura necesidad", actuando tal cual lo determina la naturaleza, "que hizo menos orgullosos [a] los más gallardos animales".[214]

Al corriente de estas ideas, *El norte de príncipes* (1626) de Juan Pablo Mártir Rizo,[215] dedica un capítulo de su tratado a cómo todas las personas (sobre todo los soberanos monarcas) deben aspirar al autodominio. Tener autodominio, dice el letrado, impide dejarse llevar por las bajas pasiones. Entonces, la búsqueda de los seres humanos debe orientarse a la buena moral, "sin que le disculpe la fuerza del hábito adquirido y la violencia del apetito natural".[216] Por su parte, en el opúsculo de Barbosa Homem[217] del año 1629, la guerra provocada queda como un recurso contra natura

213 Juan Márquez. *El gobernador cristiano. Deducido de la vida de Josué, príncipe del pueblo de Dios*. Tomo II. Madrid: Martín, 1773 [1612], Lib. 2, cap. XVII, p. 148. De aquí en adelante, para efecto de estas notas al pie de página, resumiremos el título como *El gobernador cristiano*.
214 Juan Márquez. *El gobernador cristiano*, Lib. 2, cap. XXXI, p. 295.
215 *Juan Pablo Mártir Rizo* (Madrid 1592- 1692). Humanista español. "Era nieto de Pedro Mártir de Argensola. Intervino en la polémica sobre el teatro de Lope de Vega. Entre sus escritos destacan el *Norte de Príncipes* (Madrid, 1626), *La vida de Rómulo* (Madrid, 1633), *Historia de la vida de Lucio Anneo Séneca* (Madrid, 1625)". Esta noticia biográfica, más algunos datos más, salen de Jesús Castillo Vegas *et al* (eds.). *La razón de Estado en España. Siglos XVI-XVII (antología de textos)*. Madrid: Tecnos, 1998, pp. 197-198.
216 Juan Pablo Mártir Rizo. *Norte de príncipes*. Madrid: Diego Flamenco, 1626, f. 37r.
217 *Pedro Barbosa Homem* (h. 1532- 1606). Jurista portugués. Profesor en Coimbra. También fue oidor y corregidor. Escribió *Discurso sobre la jurídica y verdadera razón de Estado* (1629).

puesto que no puede dejar por consecuencia justo título al vencedor, ni derecho alguno.[218]

"Moderación de los afectos" es lo que también pide Diego de Saavedra Fajardo[219] en sus *Empresas políticas* (1640).[220] A ese consejo (ofrecido también a príncipes) añade el tratadista que todo hombre tome en cuenta la prudencia para que así "nada desee, espere, ame o aborrezca con demasiado ardor y violencia, llevado de la voluntad y no de la razón".[221] Y es que el voluntarismo puro tiende a dañar personas y conciencias. Por ejemplo, señala Saavedra y Fajardo, el monarca que premia a una mala persona está satisfaciendo con injusta prebenda la propia violencia del malvado que, de esa manera, se acentuará y difícilmente se remediará.[222] Más lejos fue Andrés Mendo[223] en su *Príncipe perfecto* (1657)[224] cuando, citando a Plutarco, le pide al monarca,

> [...] que en estando airado, se mirase al espejo [...] porque reprimiese en adelante el desconcierto de sus pasiones, viendo la turbación que causaban en su semblante, haciéndole desdecir de humano con violencia.[225]

218 Pedro Barbosa Homem. *Discursos de la Iuridica y verdadera razón de Estado [...] contra Machavelo [sic] y Bodino [sic], y los demás políticos de nuestros tiempos, sus secuaces*. Coimbra: Nicolao Carvallo, 1629, f. 22r. De aquí en adelante, para efecto de estas notas al pie de página, resumiremos el título como *Discursos de la verdadera razón de Estado*.

219 *Diego de Saavedra Fajardo* (1584-1648). Escritor y diplomático español. Trabajó en varios cargos en Italia, hasta 1633. En el año 1643 pasó a representar los asuntos de la Monarquía Hispánica en diversas cortes alemanas y, en ese mismo año, fue nombrado consejero de Indias. Su obra más famosa es *Idea de un príncipe político cristiano en cien empresas* (1640) que pertenece a la tradición de la literatura de 'regimiento de príncipes' a través de emblemas (imágenes simbólicas unidas a lemas). Falleció el 24 de agosto de 1648 en Madrid.

220 Diego de Saavedra Fajardo. *Empresas políticas o idea de un Príncipe cristiano representada en cien empresas*. Madrid: Benito Cano, 1790 [1640]. De aquí en adelante, para efecto de estas notas al pie de página, resumiremos el título como *Empresas políticas*.

221 Diego de Saavedra Fajardo. *Empresas políticas*, p. 63.

222 Diego de Saavedra Fajardo. *Empresas políticas*, p. 244.

223 *Andrés Mendo* (1608-1684). Clérigo jesuita español. Enseñó Teología y Sagrada Escritura en Salamanca. Predicador de Felipe IV y Carlos II y Calificador del Consejo Supremo de la Inquisición.

224 Andrés Mendo. *Príncipe perfecto y ministros ajustados*. Lyon: Boissat, 1661 [1657]. De aquí en adelante, para efecto de estas notas al pie de página, resumiremos el título como *Príncipe perfecto*.

225 Andrés Mendo. *Príncipe perfecto*, pp. 21, 45, respectivamente.

Señala, finalmente, este mismo autor que todo príncipe soberano debe entender que la templanza y la virtud del que señorea se ven reflejadas en su gobierno logrando, de esta manera, que la violencia se aminore.

4.4.2. Tiranía en el gobierno es violencia

> Esta es la diferencia del rey y del tirano, del justo y cristiano príncipe, de quien nosotros hablamos, y del violento e injusto, de quien tratan los políticos.[226]

En estas líneas con sabor a sentencia aparecidas en *El Príncipe Cristiano*, Pedro de Rivadeneira anunciaba lo que iba a ser casi un axioma entre los tratadistas políticos del Antiguo Régimen hispano: la tiranía es la forma corrupta de la monarquía, y su imperio tiene a la fuerza bruta como su motor. En ese sentido, tal gobierno ejerce la violencia y por lo tanto se ha alejado del ideal supremo que debe mover a todo monarca, que no es sino promover y alcanzar la justicia.

Al dejar de lado la justicia, el tirano se está alejando de Dios y de su gracia y, por lo tanto, su régimen solo puede esperar la perdición. En esos razonamientos, la filosofía aristotélica está siendo actualizada pues no debe olvidarse que fue precisamente El Estagirita quien postuló la graduación de regímenes desde los más perfectos hasta los más corruptos.[227]

En la lógica aristotélica, la monarquía resultaba ser la forma de gobierno más acorde con el bien público, pero el humanismo hispano del siglo XVI hubo de añadir a esa fórmula el carácter cristiano del gobierno. Hacía esto en virtud de que el ejercicio del poder debía tener como freno la misma moral cristiana, que hacía de los príncipes gobernantes legítimos y propulsores del bien.

Cuando Rivadeneira remarca, en la frase citada, líneas arriba, que solo está *tratando* de "príncipes cristianos", está señalando que ellos son —exclusivamente— los legítimos gobernantes. Estos verdaderos monarcas son contrastados por Rivadeneira a los *otros*, esos de los que suelen hacer mención los "políticos" alejados de toda moral. En ese juego de contrastes

---

226 Pedro de Rivadeneira. *El príncipe cristiano*, cap. IX, p. 533.
227 Aristóteles. *La política*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1970, 1279a-1279b.

el autor da a entender que la vertiente maquiavélica, tan en boga en esos días, que sustentaba la razón de Estado como supervivencia del gobierno más allá de cualquier límite, no tenía cabida en la sociedad por el carácter forzoso en el que descansaban sus preceptos. Un gobierno sin justicia es corrupto,[228] y donde no prima la justicia no reinan las leyes de Dios y, por lo tanto, solo la violencia y la fuerza llenan el vacío de poder. En suma, es así que para Rivadeneira, tiranía es fuerza y a su vez violencia.

En 1595, Jerónimo Castillo de Bobadilla[229] en su monumental *Política para corregidores* llevó al lector a la violencia de la tiranía a través de la cotidianidad de las acciones de gobierno.[230] Como se recordará, este preclaro jurista escribió su obra pensando en cómo debía actuar un personaje como el corregidor, y lo hizo en base a su propia experiencia en ese cargo. Así, basándose en ejemplos por él vividos, señala que la violencia está relacionada indefectiblemente con el abuso del poder o la agresión física por parte del agente de la administración hacia el pueblo.[231] A Castillo de Bobadilla le preocupaba mucho que el juez, en abuso de su poder, deviniera en agravio violento hacia las personas. Para él, tal proceder no es sino la corrupción del recto gobierno.[232] Y para el jurista la peor de las conductas es la del juez o corregidor que se deja sobornar puesto que ese accionar "es la mayor violencia de todas", puesto que "el oro es un tirano oculto, el cual el día de hoy pervierte las cosas humanas".[233]

Es por ello que para Castillo de Bobadilla el corregidor es el que debe, más bien, bregar para que la violencia se aminore en el mundo. Por ello:

---

228 Ya el culto Antonio de Guevara lo decía en su *Reloj de Príncipes* de 1529: "Porque la corrupción que tiene un cuerpo sin alma, aquella tiene una república sin justicia". En Antonio de Guevara. *Reloj de Príncipes*. Valladolid, 1529, Lib. III, cap. 1.

229 *Jerónimo Castillo de Bobadilla* (1547-1605). Se licenció en Cánones por la Universidad de Salamanca. En 1574 era corregidor de Soria y en 1585 de Guadalajara. Continuó su carrera como letrado ejerciendo la abogacía en Madrid y en 1602 es nombrado fiscal de la Chancillería de Valladolid.

230 Jerónimo Castillo de Bobadilla. *Política para corregidores y señores de vasallos en tiempo de paz y de guerra*. 2t. Madrid: Imprenta Real de la Gaceta, 1775 [1595]. De aquí en adelante, para efecto de estas notas al pie de página, resumiremos el título como *Política para corregidores*.

231 Jerónimo Castillo de Bobadilla. *Política para corregidores,* pp. 188, 505, 551, 557, 684, 700, 805.

232 Jerónimo Castillo de Bobadilla. *Política para corregidores,* p. 497.

233 Jerónimo Castillo de Bobadilla. *Política para corregidores*, Lib. 2, cap. XI, p. 397.

> Es el corregidor, el que defiende a la doncella, y la viuda; que no le sea hecha fuerza, y el que defiende al pupilo huérfano, que no le sea malbaratado su patrimonio; y el que defiende el patrimonio concejil que no sea usurpado por los poderosos, y ampara al pobre de la violencia del rico y escusa al pacífico de la injuria del travieso.[234]

En el segundo tomo de su obra, Castillo de Bobadilla va más allá en sus argumentaciones y ejemplos. Así, citando referencias de la Antigüedad Clásica, este preocupado jurista arremete contra los príncipes y jueces que se atreven, con sus abusos, a "desollar y quitar con violencia los pellejos del pueblo, y la carne de los huesos".[235] Tal es una violencia harto peligrosa,

> Porque con violencia no puede ser estable el gobierno seglar; y la sujeción por fuerza, suele acarrear libertad; porque como dijo Cicerón, muy mal conserva la perpetuidad el miedo, para la cual es fiel la benevolencia.[236]

De esa manera, este autor no se cansa de subrayar que la única forma de aminorar y hasta desaparecer la violencia es a través de la justicia. Un proceder justo debe ser propugnado por los gobernantes, pero para que éste se concrete deberán ellos mismos aplicar en sus propias vidas (y en las de los demás) la virtud de la benevolencia pero, sobre todo, la de la prudencia.

Por su parte, y ya en 1604, el tratadista Eugenio Narbona[237] no recomienda el uso de la fuerza en el ejercicio del gobierno. Recordando sucesos de la Historia Universal, este jurisconsulto evocaba a un rey que se ufanaba de pedir tributos acompañados de dos diosas: la persuasión

234 Jerónimo Castillo de Bobadilla. *Política para corregidores*, Lib I, cap. XV, 222.
235 Jerónimo Castillo de Bobadilla. *Política para corregidores*, 2T: Lib. V, Cap. V, p. 702.
236 Jerónimo Castillo de Bobadilla. *Política para corregidores*, Lib. III, Cap. XII, p. 272.
237 *Eugenio de Narbona* (Toledo ¿? – 1624). Clérigo. Autor de tratados políticos y de los libros *Anales Eclesiásticos* e *Historia de don Pedro Tenorio, arzobispo de Toledo*. Su obra más conocida es *Doctrina política civil escrita en aforismos* (1604). Esta obra fue censurada por la inquisición, pero luego —con los arreglos necesarios— volvió a ver la luz en 1621. Algunos datos más sobre su biografía se pueden encontrar en Jesús Castillo Vegas *et al* (eds.). *La razón de Estado en España. Siglos XVI-XVII (antología de textos)*. Madrid: Tecnos, 1998, pp. 71-72.

y la violencia.[238] Tal camino lo aborrece Narbona y más bien implora que, “tarde y tras grandes medios sin provecho, llegue el Príncipe a valerse de la violencia: persuada y pida que bastará, porque ruegos de quien pueda mandar apremian”.[239] Casi en los mismos términos Juan Pablo Mártir Rizo —en su *Norte de Príncipes* de 1626— le recuerda a su Monarca que es tiranía apremiar a los súbditos con violencia para que paguen sus tributos, pues solo da a entender a su pueblo,

> Que la justicia parece a las telas de araña, que solo se enredan y quedan presas en ellas los animales pequeños, y cualquiera grande las rompe y deshace sin que haya estorbo que le suspenda.[240]

Para seguir con su argumentación, Mártir Rizo realiza un recuento de reminiscencias aristotélicas en que narra cómo un buen gobierno se puede ir corrompiendo a consecuencia de la violencia, ya sea que esta venga de parte de quien gobierna o del pueblo mismo:

> El primero [de esos gobiernos] es la Monarchia que procede y viene por naturaleza; de la Monarchia nace el reino (que es el segundo) y si el Rey no tiene desvariados y siniestros propósitos y tiranías, redunda entonces la Aristocracia, que es gobierno de los principales, de donde procede casi por naturaleza la Oligarthia, que es administración de pocos. Y si la multitud del pueblo movido de ira o furor, se levanta a vengar la injusticia de los que gobiernan, se hace la democracia que es cuando el pueblo manda. Y si las maldades y violencia del mismo pueblo vienen a hacer fuerza, con el discurso del tiempo se compone la Ochlocratia, que es atrevimiento y imperio de la plebe.[241]

El último razonamiento es importante, puesto que Mártir Rizo es el primero en señalar que la tiranía, también, puede provenir de la violencia

238 Eugenio de Narbona. *Doctrina política civil escrita en aforismos*. Madrid: Andrés de Sota, 1779 [1604], p. 174.
239 Eugenio de Narbona. *Doctrina política civil escrita en aforismos*. Madrid: Andrés de Sota, 1779 [1604], p. 174.
240 Juan Pablo Mártir Rizo. *Norte de príncipes*. Madrid: Diego Flamenco, 1626, f. 47r.-47v.
241 Juan Pablo Mártir Rizo. *Norte de príncipes*. Madrid: Diego Flamenco, 1626, f. 3r.

de un pueblo enfurecido. Así lo señala literalmente: "Y la palabra tiranía se toma también por el estado sedicioso de un pueblo enfurecido".[242]

La tiranía como violencia también aparece latente en el tratado de Pedro Barbosa Homem quien escribe contra Maquiavelo, Bodino "y sus secuaces". Como sus colegas, este autor también encuentra ejemplos de tiranía en el pasado, y así señala que el punto débil de los romanos fue justamente incurrir en violencias hacia los diferentes pueblos conquistados, a los cuales se les privaba forzosamente de su libertad.[243] Y, claro está, ante el reflejo que puede proporcionar la Historia, los príncipes modernos deben evitar caer en el juego del burdo absolutismo, que solo conduce a los Estados a la tiranía. Es por ello que el tratadista no quiere ni pensar qué le ocurriría a un Príncipe tirano que, entrando a estado de guerra, necesite del auxilio y contribución de su pueblo. Al ser esos gobiernos "del todo absoluto (que es lo mismo que tiránico, o leonino, cual es el que ejercita la mayor parte de los príncipes bárbaros)" se verán abandonados de sus propios súbditos que, cansados de "la pura fuerza y la violencia", no le darán ni un centavo a su monarca para que se sobreponga al peligro.[244]

Pero es tal vez en el *Príncipe perfecto y ministros ajustados* (1657) de Andrés Mendo donde ya se encuentran, de manera más que explícita, las serias consecuencias que pueden traer la tiranía y su esencia violenta. Cuando el autor referido ya entra en materia grave con respecto al mantenimiento del gobierno aprovechando una referencia histórica sobre Constantino y su virtuoso gobierno, el autor no duda en señalar y recordar la misión de todo Monarca que intente ser perfecto:

> Observándose ley tan justa, se reprimirá la tiranía del poder, y los reyes gozarán la divisa de divinos pues la de Dios es, librar al pobre de violencias: ayudar al que esta destituido de favor humano; rescatar al miserable de vejaciones; siendo en sus ojos digno de todo honor el nombre de los necesitados.[245]

242 Juan Pablo Mártir Rizo. *Norte de príncipes*. Madrid: Diego Flamenco, 1626, f. 8v.
243 Pedro Barbosa Homem. *Discursos de la verdadera razón de Estado*, f. 28r.
244 Pedro Barbosa Homem. *Discursos de la verdadera razón de Estado*, f. 207v.
245 Andrés Mendo. *Príncipe perfecto*, pp. 114-115.

Es por ello que este autor considera que el pueblo se puede rebelar "con violencia" sí es que el gobernante deviene en tirano.[246] En ese sentido, solo queda en la conciencia del príncipe que se hace llamar cristiano que puede atajar la injusticia en su reino para que este se enseñoree sobre las bases de la justicia, la magnanimidad y la gloria bien ganada de quien tuvo por norte el bien común.

Como se ha podido analizar, es claro que los tratadistas hispanos de los siglos XVI y XVII han subrayado de manera clara la relación entre la fuerza, la tiranía y la injusticia. No solo eso, tales conceptos se engarzan con la noción de violencia en constructos casi indisolubles.

4.4.3. Violencia como fenómeno ineludible

Es el hermoso y dramático *Tratado de la tribulación* de Pedro de Rivadeneira el que sustenta que todo sufrimiento o desazón por el que pasa el ser humano es, aunque cueste trabajo entenderlo, obra de Dios que envía la tribulación al hombre para ponerlo en constante prueba, hacerle apreciar lo bueno y auspiciar su purificación.[247] Así, la violencia del mundo no solamente se entiende como la fuerza que el ser humano aplica a su prójimo, sino que es también una prueba divina. El cuadro de la violencia del tiempo que el tratadista perfila es digno de mención:

> [...] lo peor de todo es, que el mismo hombre, que debería ser el amparo y remedio de otro hombre, le es verdugo y cuchillo, y le hace guerra más cruel que todas las otras criaturas. ¿Cuántos agravios, calumnias, robos, injurias, afrentas, heridas y muertes padecen cada día unos hombres de otros hombres? La tierra, la mar, los caminos, las plazas públicas están llenas de ladrones, de salteadores, de cosarios y de enemigos, y como si faltasen instrumentos para quitar al hombre la vida, se inventan con ingeniosa crueldad nuevos modos y nuevos instrumentos para acabarle, y para que, cuando el aire y el cielo le perdonaren, le persigan los compañeros de su misma naturaleza.[248]

246 Andrés Mendo. *Príncipe perfecto*, pp. 11, 153.
247 Pedro de Rivadeneira. *Tratado de la tribulación*. Madrid: Tello, 1877 [1589].
248 Pedro de Rivadeneira. *Tratado de la tribulación*. Madrid: Tello, 1877 [1589], Lib. 1, cap. 2, p. 15-16.

Dios permite esa violencia que también se auspicia por el mal manejo que el hombre hace de su libertad. En una compleja argumentación, el tratadista asume el hecho de la concurrencia entre el juicio de la Providencia y el accionar libre del ser humano.[249] Pero en lo que sí es claro Rivadeneira es en sentenciar que sí la violencia tiene sus reales en el mundo es por el pecado original que sumergió al género humano en el sufrimiento y la tribulación. Como corolario de esta última elaboración se imprime a la condición humana de arraigado sufrimiento:

> Sea, pues, el primer remedio, y corno escudo fuerte contra los golpes de la tribulación, conocer el hombre que es hombre, que quiere decir sujeto á todas las miserias y calamidades del mundo, y tener entendido que todo él es lugar de destierro y está lleno de fieras bravas y sembrado de abrojos, y que no podemos poner el pié, por más que parezcan rosas y azucenas, sino sobre espinas, y que habremos de ser heridos y lastimados de ellas.[250]

Al asumir la violencia como una tribulación de doble vertiente (ya se mencionó: el mal uso de la libertad por parte del hombre y la constante prueba de Dios hacia sus hijos), Rivadeneira está dando a entender, a la par, que la paz perpetua del género humano no se podrá alcanzar hasta el fin de los tiempos.[251] Y no se puede alcanzar en virtud de que la tribulación se halla relacionada con los pecados del hombre. Si una paz perpetua reinara en el mundo significaría que el ser humano es también perfecto, lo cual no puede darse.

4.4.4. Mar, tempestad y violencia

Ya en los textos sagrados, el mar simboliza inquietud, caos y fuerza inexorable. Ahí mismo, el mar en tempestad es relacionado a la impiedad en

249 Pedro de Rivadeneira. *Tratado de la tribulación*. Madrid: Tello, 1877 [1589], Lib. 1, cap. 4, p. 31.
250 Pedro de Rivadeneira. *Tratado de la tribulación*. Madrid: Tello, 1877 [1589], Lib. 1, cap. 12, p. 108-109.
251 Pedro de Rivadeneira. *Tratado de la tribulación*. Madrid: Tello, 1877 [1589], Lib. 1, cap. 5, pp. 37-38.

el sentido de que su fuerza es similar a la de los impíos que no pueden estarse quietos y que, como aguas movidas, solo pueden arrojar lodo y cieno.[252] Por ello no sorprende que la Biblia también traslade la fuerza del mar a la de los ejércitos o a la de las muchedumbres que en el fin de los tiempos harán de la tierra un espacio violento.[253]

En otros casos, las tempestades son, a su vez, asociadas a la ira de Dios, tal cual lo recuerdan varios pasajes del Antiguo Testamento, como el de las aguas tragándose a las fuerzas del Faraón (Éxodo 15, 19), o la tormenta en altamar que termina con el sacrificio de Jonás por parte de la tripulación de la nave en la que el profeta pretendía huir (Jonás 1, 4-17), entre otras reveladoras páginas.[254] En la generalidad de los casos, el poder del mar o de la tempestad aparece asociado, simbólicamente, a la violencia del castigo, a la del desorden y a la de la fuerza incomprensible de las pasiones humanas.

Haciéndose un gran salto cronológico, se ve que este simbolismo del mar y su tempestad, asociado a la violencia, se traslada a la literatura barroca. En ella el mar simboliza la alteridad, pero una alteridad que el otro no puede comprender. En Góngora, por ejemplo, el mar puede ser un símil de lo incomprensible y hasta del impulso, tal cual se puede ver en *Polifemo* y en *Las soledades*. Como un *tropos* barroco la mar movida también aparece en la obra de Calderón de la Barca muchas veces como potencia divina que castiga y, en algunos casos, hasta como obra del demonio que busca doblegar al hombre.[255]

Se demuestra así la fuerte ligazón que se da entre violencia e imagen de mar movido. Tan contundente es esa asociación que hasta se trasladó

---

252 John Phillips. *Cómo entender e interpretar La Biblia. Una introducción a la hermenéutica*. Michigan: Portavoz, 2008 [1987], pp. 33, 68.

253 John Phillips. *Cómo entender e interpretar La Biblia. Una introducción a la hermenéutica*. Michigan: Portavoz, 2008 [1987], p. 68.

254 "El mar en la Biblia como símbolo de caos". *Tiempo del espíritu. Renovación carismática católica*. 29 de abril del 2009. En http://www.tiempodelespiritu.com/index.php?option=com_content&view=article&id=85:el-mar-en-la-biblia-como-simbolo-de-caos&catid=43:la-biblia&Itemid=89 (visualizado el 1 de mayo del 2011).

255 Al respecto véase una aproximación en Santiago Fernández Mosquera. "La tempestad en Calderón: del texto a la tabla". En Manfred Tietz (ed.). *Archivum Calderonianum, Tomo 10: Teatro calderoniano sobre el tablado. Calderón y su puesta en escena a través de los siglos. XIII Coloquio Anglo-Germano sobre Calderón. Florencia, 10-14 de julio del 2002*. Stuttgart: Franz Steiner, 2003, pp. 97-128.

a la política en buena parte de los tratados de los teólogos y arbitristas que en este parágrafo se han analizado. Dentro del mundo de símbolos, emblemas y alegorías que caracteriza al barroco, puede señalarse que la idea de la tempestad del mar es la que representa el fenómeno de la violencia en la vida en sociedad, o lo que es lo mismo, en la política.

Ya en 1539, el polígrafo genial que fue Antonio de Guevara —que diez años antes había publicado su excelente tratado de política intitulado *Reloj de Príncipes*— mostró su destreza enciclopédica en otros menesteres sacando a luz su *Arte del marear y de los inventores de ella*, que no era sino un tratado de técnica marina y arte del navegar.[256] En ese infolio el capítulo IX nos lleva a la imagen que los intelectuales tenían del mar. Según se desprende del escrito, al océano se le teme por contener una fuerza que no se puede medir. De esa manera, la imagen que queda es que:

> La mar es muy maliciosa, y siempre han de tomar sus cosas al revés; porque en la calma, y bonanza, arma para hacer tormenta; y en la tempestad, y tormenta apareja para hacer bonanza. La mar es aficionada con unos, y apasionada con otros; porque si se le antoja, a uno sustenta la vida veinte años, y a otro la quitará el primer día. La mar es muy enemiga de todo lo con que se sustenta la vida humana; porque el pescado es flemoso, el aire es importuno, el agua es salobre, la humedad es dañosa, y el navegar es peligroso.

La mar, para Guevara, es el imperio de fuerzas monstruosas como la de los temporales, los vientos y el oleaje; todas ellas teniendo por escenario abismos insondables y espacios abiertos e inconmensurables. Ante esto el enterado tratadista no teme decir que el reino del mar es el reino de la locura, donde todo está bajo la suerte y nada sucede bajo la óptica de la razón. En resumidas cuentas, el mar y su fuerza es una constante amenaza para quien no quiera entender su peligro.

256 Antonio de Guevara. *Arte del marear y de los inventores de ella*: *con muchos avisos para los que navegan en ellas. Compuesto por el Ilustre, y Reverendísimo Señor D. Antonio de Guevara, Obispo de Mondoñedo, Predicador, y Cronista, y del Consejo de su Majestad. Dirigido al Ilustre Señor D. Francisco de los Cobos Comendador mayor de León del Consejo de Estado de su Majestad.* Madrid: Melchor Alegre, 1673 [1529], pp. 241-276.

Esa imagen del mar y sus tempestades, que la alegoría barroca había convertido en motivo usual de la literatura, y que los especialistas en los lances del océano reafirmaron en sus textos, también será recogida por el discurso político. En esos discursos, la violencia se prefigura en el símil marino para representar los peligros que deber sortear el Príncipe cristiano, como el piloto de la gran nao que es el Estado.

Ya desde fines del siglo XVI se puede encontrar la idea del mar como fuerza violenta que amenaza la recta vida en sociedad. El *Tratado de la tribulación* de Pedro de Rivadeneira, en sus primeros folios, ya anuncia el símil:

> Que navegamos por este golfo tempestuoso del mundo, pues ninguno se escapa de sus furiosas olas y horribles tormentas, y basta ser hombre para estar sujeto á las leyes y miserias de los hijos de Adán.[257]

Nadie puede escapar a la fuerza del sufrimiento puesto que le vienen al hombre por su imperfección producto del pecado original. Desde que el género humano se alejó de la gracia divina en virtud de su desobediencia, se sometió a la violencia de la vida que no es sino el conjunto de tribulaciones que el hombre, la mujer y el niño deben afrontar todos los días. En su argumentación, Rivadeneira también apeló a la imagen del Faraón con su ejército tragado por las aguas cuando intentaba cruzar el Mar Rojo para ir en pos del pueblo de Israel. Esto lo hace para señalar como el malvado pagó sus pecados al ser tomado desprevenido por la fuerza reivindicativa que el mismo Dios envió para castigar culpas.[258]

Asimismo, para este tratadista, las tribulaciones son "aguas violentas y furiosas" que turban la vida haciendo que el alma pierda el sosiego y la quietud.[259] Solo Dios podía salvar al hombre de caer en esa tempestad cuya violencia solo acabaría con la muerte. Enfrentado el hombre con su

257 Pedro de Rivadeneira. *Tratado de la tribulación*. Madrid: Tello, 1877 [1589], p. 2.
258 Pedro de Rivadeneira. *Tratado de la tribulación*. Madrid: Tello, 1877 [1589], Lib. 1, cap. 10, p. 82.
259 Pedro de Rivadeneira. *Tratado de la tribulación*. Madrid: Tello, 1877 [1589], Lib. 1, cap. 13, p. 122.

finitud estaría el mismo “ya fuera de los peligros de la navegación” para “llegar al puerto de la tranquilidad”.[260]

Sin embargo, en este *Tratado de la Tribulación*, la asociación entre violencia y política a través de la metáfora marina no está tan clara, puesto que Rivadeneira se dedica con más profusión al estudio de las contingencias de la vida; sin embargo, al ser la vida un todo político (para los individuos de ese entonces no hay separación entre la esfera pública y la privada) la tribulación viene a ser una fuerza violenta que el ser humano debe afrontar en todo momento. En todo caso, no es Rivadeneira el último estudioso de la política en recurrir al símil marino. Por el contrario, durante la centuria siguiente esta poderosa analogía se entremezclaría con el discurso político con una fuerza inusitada; prueba de ello son las *Empresas políticas* (1640) de Diego de Saavedra Fajardo.

Desde su primer discurso, Saavedra Fajardo relaciona la violencia con la fuerza del mar. Y es que su texto se inicia con una imaginativa figura: el Estado es un barco que es conducido por sobre un mar revuelto que viene a ser el gobierno:

> [Como “el diestro y experto piloto”] no menor cuidado ha de poner el Príncipe en gobernar la nave del Estado por el golfo tempestuoso del gobierno, reconociendo bien los temporales para valerse de ellos con prudencia y valor. Piloto es a quien está fiada la vida de todos; y ningún bajel más peligroso que la corona expuesta a los vientos de la ambición, a los escollos de los enemigos y a las borrascas del pueblo.[261]

En ese sentido, para este arbitrista, la violencia que acecha al Estado está representada en fuerzas desproporcionadas que tienen que ver con pasiones tales como los extravíos del poder, la guerra y hasta el mismo malestar del pueblo que, entendiendo que su gobernante no cumple con el pacto que lo une a él, puede rebelarse y poner en entredicho la autoridad misma del monarca. A tal punto llega la analogía de la violencia con el mar que Saavedra y Fajardo no duda en señalar que las revueltas y rebeliones

260 Pedro de Rivadeneira. *Tratado de la tribulación*. Madrid: Tello, 1877 [1589], Lib. 1, cap. 17, p. 157.
261 Diego de Saavedra Fajardo. *Empresas políticas*, pp. 1-3.

de un pueblo disgustado pueden ser "como los arroyos crecidos con los torrentes de alguna tempestad".

Siguiendo con la alegoría, Saavedra Fajardo también le recomienda al monarca que en alguna ocasión se resista a la violencia, esto con el fin de que sus efectos nocivos en el gobierno y la sociedad puedan amainar por sí solos. Sin embargo, todo en el Príncipe debe ser equilibrio y, así, tampoco se trata de que "los reyes se rindan a la violencia de los vasallos sino en caso de última desesperación: porque no obra la autoridad cuando se humilla vilmente".[262]

La violencia en el tratado de las *Empresas políticas* también se oculta de manera alegórica en la figura del mar, pero tal estrategia le sirve a su autor para ilustrar al gobernante y decirle que, en última instancia, él —como monarca justo— debe sobreponerse a las olas de ese océano encrespado para así conducir a su pueblo "al puerto de su conservación y grandeza". En esa nao que es el Estado, el Príncipe Cristiano es el piloto, y los ministros y consejeros las velas de ese bajel. Qué cuide el monarca —dice entonces el escritor— de que el poder de esos asesores se engrandezca pues solo lograrán que, por su ambición desmedida, la nave entera sea tragada por las aguas de esa eterna tempestad.[263]

262 Diego de Saavedra Fajardo. *Empresas políticas*, p. 4.
263 Diego de Saavedra Fajardo. *Empresas políticas*, p. 6, 11.

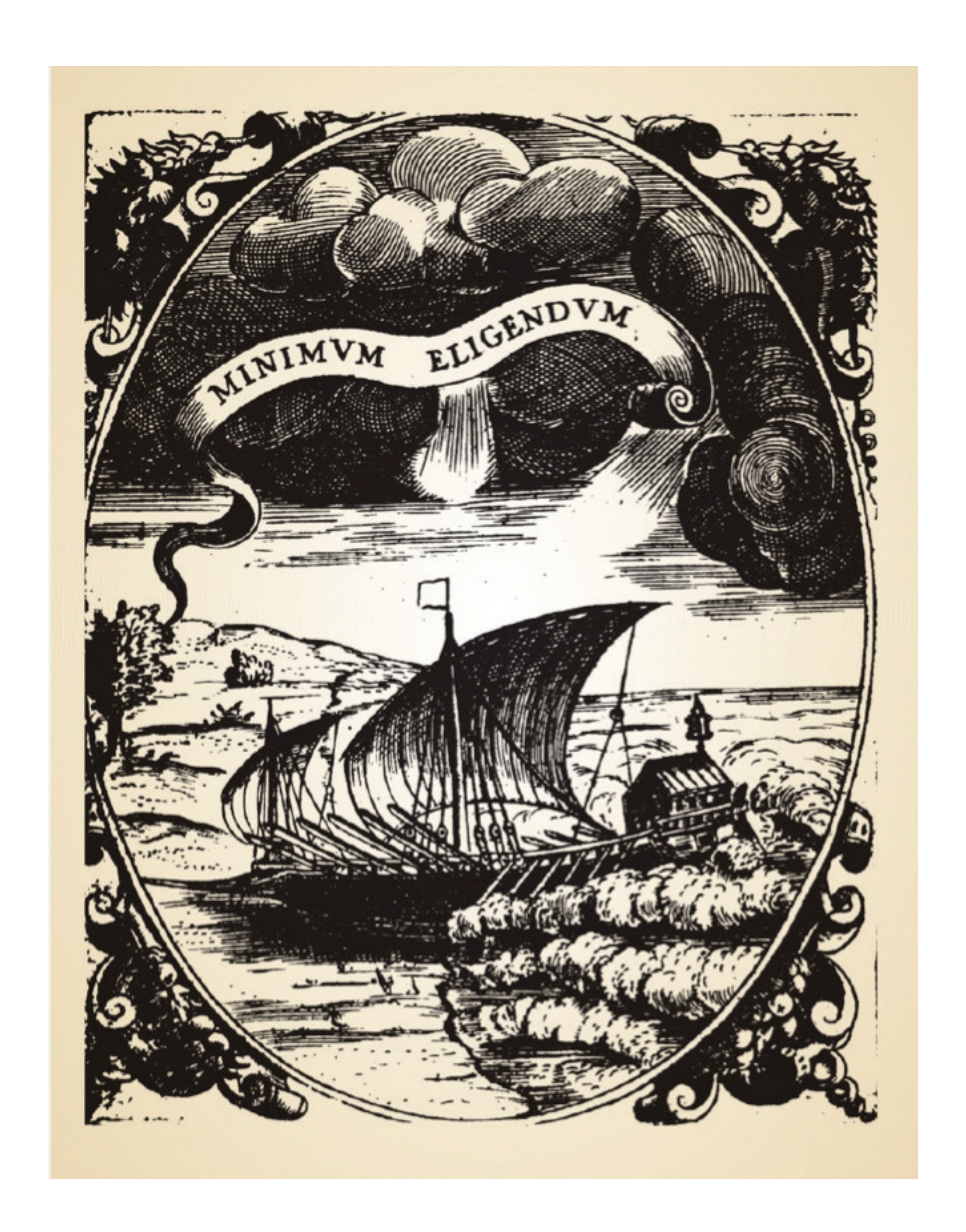


Ilustración N° 3:
"Por no salir de la tempestad sin dejar en ella instruidos al Príncipe de todos los casos a donde puede traerle la fortuna adversa". En Diego de Saavedra Fajardo. *Idea de un príncipe cristiano representada en cien empresas*. Amberes: Casa de Jerónimo, 1655, p. 261 (tomada de https://archive.org/ Dominio Público).



Ilustración N° 4:
"Por la popa, y la proa de un navío entendían los antiguos un perfecto consejo […]".En Diego de Saavedra Fajardo. *Idea de un príncipe cristiano representada en cien empresas*. Amberes: Casa de Jerónimo, 1655, p. 506 (tomada de https://archive.org/ Dominio Público)



Ilustración N° 5:
Diego de Saavedra Fajardo. En Diego de Saavedra Fajardo. *Idea de un príncipe cristiano representada en cien empresas*. Amberes: Casa de Jerónimo, 1655, p. 661 (tomado de https://archive.org/ Dominio Público)

CAPÍTULO 5
La violencia en la concepción andina: Titu Cusi y Guamán Poma de Ayala

5.1. *La reciprocidad traicionada.* La violencia en los Andes según Titu Cusi Yupanqui

5.1.1. Consideraciones, a modo de estado de la cuestión, sobre un texto inmensamente rico

Lejos se está de esos días en los que la *Instrucción* del Inca Titu Cusi Yupanqui[264] era catalogada como una "[…] urdimbre de menudos chismes y groseras falsedades".[265] En los últimos veinte años este capital documento ha estado en la mesa de la discusión en virtud a los renovados enfoques que, principalmente, han salido de las canteras de la crítica literaria colonial o de la etnohistoria. Estos escritos, más que exigir la rigurosidad positivista del dato exacto y del relato fidedigno, se han propuesto dilucidar los entramados complejos que el discurso, como tal, ofrece a los eventuales lectores.

264 Para este parágrafo utilizaremos la siguiente edición: Titu Cusi Yupanqui. *Instrucción al licenciado Lope García de Castro*. Estudio preliminar y edición de Liliana Regalado de Hurtado. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992 [1570].
265 Guillermo Lohmann Villena. "El inca Titu Cussi Yupangui y su entrevista con el oidor Matienzo (1565)". *Mercurio Peruano. Revista Mensual de Ciencias Sociales y Letras*. Año XVI, Nº 166 (enero). Lima, 1941, p. 4.

Así como ocurre con el caso de los relatos de Santa Cruz Pachacuti y Guamán Poma de Ayala; la *Instrucción* presenta un conjunto de muy diversas voces que van desde el pensar andino hasta el político-místico de la Europa renacentista y barroca. Es de entender —y esto se relaciona con el misticismo del cual se envuelve la política en esas épocas— que las campañas de evangelización (tímidas en tiempo de Titu Cusi pero agresivas ya en tiempos de Guamán Poma) han dejado una huella indeleble en estos textos que ya están presentando una forma distinta de enfocar al mundo.[266] Bajo esa última premisa hay que tomar esos discursos para tratar de hallar sustratos y lecturas "entre líneas" de los complejos asuntos a los que esas páginas siguen llamando hasta el día de hoy.

Terminada de redactar en 1570 —muy poco antes de la muerte del propio Titu Cusi— el documento es el último recurso del Inca de Vilcabamba para tratar de alcanzar un punto de acuerdo con los nuevos dueños del Perú sobre cómo iba a ser la vida en los Andes tras la instauración del gobierno virreinal.[267] Lo andino aflora ahí en el sentir incásico de que los pueblos están pasando por una gran hecatombe y en la emoción de que los lazos de reciprocidad se van quedando sin sustento. Es de nuevo esa idea del mundo al revés. Pero como tantas manos (al igual que formas de pensar) intervinieron en la redacción de una *Instrucción* que tal vez el Inca dictó a sus criados hispanos, también se hallan en ella elementos de la política virreinal que deben ser discernidos, no para alcanzar la pureza de lo andino, sino para comprender mejor lo que ya era un hecho irreversible: el nacimiento de la política moderna en los Andes.[268]

266 Para los fines de este parágrafo ha sido muy útil el libro de Liliana Regalado de Hurtado. *Religión y evangelización en Vilcabamba, 1572-1602*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992.
267 Una reciente contextualización del proceso de escritura de la *Instrucción* se puede encontrar en Margueritte Cattan. "Los umbrales de la *Instrucción* de Titu Cusi Yupanqui". *Histórica*. Vol. XXXV, t. 2. Lima, 2011, pp. 7-44. No obstante, ese artículo —a pesar de su publicación reciente— repite la información que ya Liliana Regalado había trabajado en *Religión y evangelización en Vilcabamba, 1572-1602*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992.
268 Me refiero al nacimiento de lo que la historiografía denomina *la política del Estado Moderno* que para ese entonces se afianzaba inexorablemente en Europa y que, simultáneamente, llegaba a los Andes para mestizarse de una manera sumamente compleja, y que nos toca —en estas páginas— tratar de dilucidar.

Nunca se sabrá con seguridad qué tanto de las concepciones políticas y religiosas occidentales calaron en la personalidad de Titu Cusi, pero lo que sí se puede lograr es una aproximación a lo que este inca estaba evaluando de lo que estaba ocurriendo a su alrededor, con su mundo y con su gente. Y lo que se descubre es a una persona que, desde una especie de marginalidad política, trata de lograr ventajas y mantener prerrogativas. Titu Cusi se está comportando como buena parte de los curacas de los tiempos posteriores a la Conquista. Todos ellos parecen sometidos al sistema, pero en realidad están jugando con él mismo, pasando por fronteras muy sutiles que van desde asumir una fidelidad absoluta a Cristo y al Rey hasta actuar con engaño y disimulo. Para esos fines, el sistema mismo proporcionaba esas válvulas de escape. El litigio, la probanza, la acusación, el memorial, entre otros tantos papeles, hacían que las elites indígenas pudieran hallar una voz en un mundo que estaba sentando sus bases.

¿Cómo aparece la idea de violencia en el discurso de un miembro de la elite incaica tan encumbrado como Titu Cusi? Esto es algo que aún está por realizarse y en los próximos apartados se intentará abordar la problemática.[269] No obstante, para ese fin, en primer lugar es necesario tener en cuenta las consideraciones de importantes estudios que, en los últimos años, han abierto caminos nuevos para el entendimiento de la *Instrucción* que el descendiente de Manco Inca mandó a redactar en las postrimerías de su intensa vida.

***

En *La apropiación del signo*, Raquel Chang Rodríguez trae a colación la fundamental separación que ya en el siglo XVI había entre la palabra y

269 Aquí es necesario hacer una importante aclaración. Este parágrafo, en particular, está basado en la *Instrucción* de Titu Cusi Yupanqui. Para otro futuro libro hemos dejado el análisis de la impactante carta que el inca le escribió al corregidor del Cuzco, Gregorio González de Cuenca, en 1562, en la que prácticamente le está declarando la guerra. Esa carta se presenta como un documento excepcional para analizar la noción de violencia desde una perspectiva que bien puede contener una lógica más andina que occidental. Tan capital documento felizmente ha sido publicado y se encuentra en Catherine Julien. "Titu Cusi Yupanqui amenaza declarar la guerra". En Juan Zevallos-Aguilar, Takahiro Kato y Luis Millones (eds.). *Ensayos de cultura virreinal latinoamericana*. Lima: UNMSM, 2006, pp. 79-98.

la escritura.[270] Para los europeos, eran pueblos bárbaros aquellos que no habían alcanzado el conocimiento de las letras. Y lo eran, a entender de gente que iba desde Santo Tomás hasta Ginés de Sepúlveda, porque —con tal carencia— no podían, pues, fijar sus leyes ni mucho menos legislar. De ahí que esta investigadora sostenga que Titu Cusi hubo de apropiarse del signo de sus conquistadores para posicionarse en cierta situación de paridad. Con la escritura, sostiene Chang Rodríguez, el inca tuvo la oportunidad de acusar, reclamar y solicitar ante el Monarca hispano. Es así que, hasta en cierta forma, la *Instrucción* funciona como una probanza de servicios y un petitorio de mercedes.

Pero el documento de Titu Cusi no solo queda como un trámite meramente administrativo. En él, su autor y sus amanuenses, detallan la tenaz resistencia incaica contra los europeos, la violencia de la conquista, las ambiciones de Manco Inca y las rivalidades entre los diversos aspirantes a la borla imperial. No obstante, en el documento, la autora también encuentra un interesante juego de omisiones y equivocaciones que harán del escrito lo que autores posteriores denominaron un intencional engaño por parte del inca. En todo caso, Chang Rodríguez devela un valor supremo en la *Instrucción*: por primera vez Europa deja de ser el centro de referencia. En el escrito, el pueblo andino es el protagonista y "de este modo le otorga a éste y se otorga a sí mismo [Titu Cusi] un espacio histórico relevante para desde él asumir las plurales valencias concitadas por su experiencia".[271]

De igual manera, Raquel Chang Rodríguez ve al escrito del inca como la última arma de su lucha. Como postrero recurso de casi cuarenta años de enfrentamiento entre incas e hispanos, la apelación a la escritura se vuelve el golpe decisivo y último:

> En el caso de Titu Cusi [...] cuando la palabra se quebranta y la resistencia bélica se desmorona, la escritura deviene el recurso final: la utilizan el Inca y su padre para cartearse con las autoridades coloniales y prolongar un juego diplomático que los ayuda a mantenerse en el reducto vilcabambino conservando una precaria soberanía. Titu Cusi se aferra

270 Raquel Chang-Rodríguez. *La apropiación del signo. Tres cronistas indígenas del Perú*. Tempe: Center for Latin American Studies-Arizona State University, 1988.
271 Raquel Chang-Rodríguez. *La apropiación del signo. Tres cronistas indígenas del Perú*. Tempe: Center for Latin American Studies-Arizona State University, 1988, p. 59.

> a ella con el intento de hacer valer las promesas europeas y su posición y reclamos en el Perú de entonces.[272]

Un estudio notable sobre la *Instrucción* y la figura del inca es el de Liliana Regalado de Hurtado.[273] En la edición del documento que esta historiadora realiza, se puede encontrar un recuento pormenorizado de la vida del inca desde una perspectiva etnohistórica bastante completa. Pero más allá de la biografía del inca, cuyos datos ofrecidos se utilizarán con profusión en el presente estudio, el análisis de la *Instrucción* propone notables vetas de investigación. En primer término, Regalado sitúa a la *Instrucción* como la "visión andina de la Conquista". Así, el documento es un testimonio de parte, un documento de opinión. No obstante, esa opinión es compleja de abordar y lo es por el componente mestizo que participa en la redacción de la *Instrucción* y en el asesoramiento del Inca. Así, el documento del inca, no solo es de Titu Cusi. En una arriesgada pero sugerente afirmación, Regalado viene a sostener que la obra en sí, considerando a todas las manos que en ella intervinieron, es una gran crítica de los mestizos al sistema.

De igual modo, esta historiadora trata de rescatar lo propiamente andino del documento. Y, claro, la forma de hacerlo muestra que en Titu Cusi laten las dicotomías de la cosmovisión nativa, dicotomías y conflictos que tienen que ver con las contraposiciones entre el orden y el caos; el orden representado por el Tahuantinsuyo y el caos materializado en el forzoso orden colonial. También el discurso sirve para entender cómo la violencia se concreta cuando los lazos de reciprocidad andinos se ven desvirtuados o traicionados por los hispanos. En mundo tan ritual como lo era el andino, cualquier afrenta podía generar una serie de desequilibrios, que fue lo que justamente ocurrió por las terribles descortesías y ofensas que infringían los hispanos.

---

272 Raquel Chang-Rodríguez. *La apropiación del signo. Tres cronistas indígenas del Perú*. Tempe: Center for Latin American Studies-Arizona State University, 1988, p. 39-40.

273 Liliana Regalado de Hurtado. "Estudio preliminar". En Titu Cusi Yupanqui. *Instrucción al licenciado Lope García de Castro*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992 [1570], pp. XI-LVIII. Anteriormente la autora se había aproximado al problema en Liliana Regalado de Hurtado. "La relación de Titu Cusi Yupanqui. Valor de un testimonio tardío". *Histórica*. Vol. V, Nº 1 (julio), 1981, pp. 45-61.

Pero Liliana Regalado también conduce al investigador por los peligros que puede traer la incomunicación entre las culturas. Aquí el lenguaje no solo es el habla; es el gesto, la cortesía, el rito. Los unos —los andinos— no entienden a los otros —los hispanos— y ya se ha señalado que cuando los canales de comunicación se frustran, la violencia siempre será el colofón. Sin embargo no solo se trata de malos entendidos y maltratos entre dos culturas: también entran a tallar en estos conflictos los intereses de yungas, tallanes, quechuas; la elite andina, el pueblo andino, el mestizo y el cura. Son muchas voces en pugna y, en la generalidad de los casos, sin llegar a comprenderse.

En ese complejo constituido por varias voces, Regalado entiende que Titu Cusi y sus aliados bien pueden recurrir, como estrategia discursiva, a la malicia y a la simulación que devienen en componentes transversales a lo largo de toda la *Instrucción*:

> A pesar de que lo recogido en la *Instrucción* resume la tragedia real de los incas y del pueblo indígena, no está plagada de lamentos; por el contrario, está llena de reclamos, de llamadas de atención a los contrarios y hasta de burla.[274]

"Crónica oralizante" es, para Susana Jákfalvi-Leiva, el escrito de Titu Cusi.[275] Tal definición permite al eventual lector del Inca descubrir que en su narración se está dando la voz del "sujeto colonizado". En ese tipo de documentos —en cuya saga están los discursos de Betanzos, Guamán Poma y Santa Cruz Pachacuti— aunque el autor parte de la lógica e ideología del "dominador" se revelan en ellos redes discursivas de residuos, apropiaciones y, en última instancia, negociaciones que ponen en evidencia las estrategias de autorización o desautorización de la voz del otro.

En el abordaje de la *Instrucción* la autora encuentra tres niveles de objetivos por parte de su autor: 1) justificar la muerte de Atahualpa, 2) elaborar una apologética de Manco Inca y 3) realizar un pedido de privilegios

274 Liliana Regalado de Hurtado. "Estudio preliminar". En Titu Cusi Yupanqui. *Instrucción al licenciado Lope García de Castro*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992 [1570], p. XLIX.
275 Susana Jákfalvi-Leiva. "De la voz a la escritura: *La Relación* de Titu Cusi". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Año XIX. Nº 37, 1993, pp. 259-277.

y mercedes al Rey hispano. Pero la investigadora señala que tales objetivos serían irrelevantes sí el inca no tuviera también la soterrada intención de dominar al monarca prometiendo, por un lado, que iba a aceptar la sumisión al nuevo orden pero, principalmente, dilatando toda posibilidad de acuerdo poniendo en resalte las diferencias conflictivas entre una y otra cultura desde que los hispanos invadieron los Andes. Pero no solamente queda ahí el intento de Titu Cusi. Para Susana Jákfalvi-Leiva el hecho de que el inca requiera de la escritura para sus propósitos demuestra el alto valor que Titu Cusi le dio a la letra de molde como única vía para "evitar que se anule y desaparezca la memoria histórica de los andinos".[276]

De esa manera, con Titu Cusi aparece, a decir de Jákfalvi-Leiva, "el sujeto colonial transculturado"[277] que puede adquirir, en el nuevo orden, un rol ambiguo. Así, para sustentar su posición y legitimidad, el inca no duda en extrapolar categorías occidentales a sus pretensiones o permite que sus ayudas y asesores hispanos elaboren o reelaboren lo que él está argumentando. De esa manera, surge —a la par— "el discurso fronterizo" pues en él se entrecruzan distintos sistemas de signos al mismo tiempo que se conflictúa la manera de formalizar el pensamiento. El conflicto —y esto debe tenerse siempre presente— late en los efectos que dejó en el autor la invasión española, en el impacto de la evangelización agustina en Vilcabamba, el asesinato de su padre y la guerra contra los hispanos.

Asimismo, este artículo recuerda que el texto de Titu Cusi hubo de pasar por muchas manos, lo cual fue degradando su información, sin que esto signifique la derrota del pensar del inca de Vilcabamba:

> Lo que se presenta como una mezcla de interferencias culturales constituye la manifestación de la construcción de la persona histórica y discursiva de Titu Cusi. El inca rehúsa toda idea de derrota y aspira a comunicar, mediante los filtros genealógicos de origen europeo y a través de la mediación traductoral y escritura su evaluación de los hechos,

276 Susana Jákfalvi-Leiva. "De la voz a la escritura: *La Relación* de Titu Cusi". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Año XIX. Nº 37, 1993, p. 261.
277 Susana Jákfalvi-Leiva. "De la voz a la escritura: *La Relación* de Titu Cusi". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Año XIX. Nº 37, 1993, p. 261.

> las pulsiones de su palabra reclamando el derecho al poder, según las reglas de la cultura hegemónica.[278]

Finalmente, lo que tampoco puede dejarse de lado —según se desprende de lo estudiado por Jákfalvi-Leiva— es el hecho de que la *Instrucción* está construida sobre la decepción y el engaño. Titu Cusi no teme en utilizar el engaño como forma de argumentación pues en ella el engaño es protesta. Esa protesta está presentada en el texto a través de elaboradas y firmes dicotomías: el bien enfrentado al mal, la virtud versus al vicio, los españoles contra los indígenas, el orden en comparación al caos, entre otras. El propósito, en suma, es claro: el inca "intenta mostrar las diferencias de ambas sociedades y convencer al rey de España de que el régimen nativo tenía el derecho moral y político de continuar ejerciendo su poder".[279]

Opaco, es el término que bien puede definir, a decir de Francisco Ortega, a la *Instrucción*.[280] En ella, dice este autor, se percibe un insistente deseo andino por encontrar términos de comunicación justos y recíprocos con los invasores. De ahí la opacidad, ya que esa voz andina se diluye en un formato hispano que no es otro que el formato de la permanente negociación. En cierta forma, el documento vendría a ser el epítome de casi una década de insistente intento de diálogo entre las autoridades castellanas y los incas de Vilcabamba. En suma y en términos contundentes, para Ortega, en la *Instrucción* "el subalterno comienza a hablar".[281]

No obstante, esa voz subalterna no responde a una gramática propia sino que muestra su existencia degradada entre dos lógicas antagónicas. Así, Titu Cusi nos presenta "una economía escrituraria colonial" ya que el

278 Susana Jákfalvi-Leiva. "De la voz a la escritura: La *Relación* de Titu Cusi". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Año XIX. Nº 37, 1993, p. 275.
279 Susana Jákfalvi-Leiva. "De la voz a la escritura: *La Relación* de Titu Cusi". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Año XIX. Nº 37, 1993, p. 276.
280 Francisco A. Ortega. "La opacidad o lo que ocurre con la Historia en el ámbito colonial: *La Ynstrución y Relación* de Titu Cusi Yupanqui (1570)". En Diana Bonnett y Felipe Castañeda (eds.). *El Nuevo Mundo: problemas y debates*. Bogotá: Universidad de los Andes, 2004, pp. 155-202.
281 Francisco A. Ortega. "La opacidad o lo que ocurre con la Historia en el ámbito colonial: *La Ynstrución y Relación* de Titu Cusi Yupanqui (1570)". En Diana Bonnett y Felipe Castañeda (eds.). *El Nuevo Mundo: problemas y debates*. Bogotá: Universidad de los Andes, 2004, p. 160.

lenguaje, más que intentar un relato cronístico u objetivo, obedece a la lógica del "cálculo estratégico" y no a la de la "expresividad", propiamente dicha.[282] Para este autor, el intento de efectividad es lo que predomina en el discurrir del texto del Inca. Sin embargo, esa efectividad se basa en el proceder que, valga la redundancia, ha sido el más efectivo para los europeos desde que pisaron los Andes en 1532, es decir, el engaño. De esa manera, la *Instrucción* se vuelve "un apasionante juego de *Realpolitik*".[283]

En ese intrincado juego interfieren, a entender de Ortega, "colaboradores", "infiltrados", "enemigos" y "amigos". Es un texto coral y tal carácter hay que tenerlo muy en cuenta al momento de realizar cualquier análisis sobre la *Instrucción*. En esa polifonía participan por lo menos seis "nodos" que parten desde el mismo inca y terminan con el licenciado Lope García de Castro. Titu Cusi parece que dictó la *Instrucción* en quechua, esta fue recibida y castellanizada por Martín de Pando y de ahí pasó por las manos de Marcos García quien le dio el matiz legalista y estilístico. Finalmente, el texto corrió con el *nihil obstat* de fray Diego de Ortiz; fue refrendado por los testigos Suya Yupanqui, Rinoche Yupanqui y Sullca Huallpa para, así, terminar en el gabinete de Lope García de Castro.[284]

Tal línea de ensamblaje muestra "un intermedio mestizo" muy peligroso: en ese juego "los marginados ocupan el centro de la mesa" conformándose lo que Roland Barthes catalogó como un *Sistema semiológico segundo*, es decir, un sistema operativo y connotativo que opera sobre otros existentes y que no puede separarse de la operación del mito y de la ideología.[285]

282 Francisco A. Ortega. "La opacidad o lo que ocurre con la Historia en el ámbito colonial: *La Ynstrución y Relación* de Titu Cusi Yupanqui (1570)". En Diana Bonnett y Felipe Castañeda (eds.). *El Nuevo Mundo: problemas y debates*. Bogotá: Universidad de los Andes, 2004, p. 161.
283 Francisco A. Ortega. "La opacidad o lo que ocurre con la Historia en el ámbito colonial: *La Ynstrución y Relación* de Titu Cusi Yupanqui (1570)". En Diana Bonnett y Felipe Castañeda (eds.). *El Nuevo Mundo: problemas y debates*. Bogotá: Universidad de los Andes, 2004, p. 177.
284 Francisco A. Ortega. "La opacidad o lo que ocurre con la Historia en el ámbito colonial: *La Ynstrución y Relación* de Titu Cusi Yupanqui (1570)". En Diana Bonnett y Felipe Castañeda (eds.). *El Nuevo Mundo: problemas y debates*. Bogotá: Universidad de los Andes, 2004, pp. 178-183.
285 Citado por Ortega. Francisco A. Ortega. "La opacidad o lo que ocurre con la Historia en el ámbito colonial: *La Ynstrución y Relación* de Titu Cusi Yupanqui (1570)". En Diana Bonnett y Felipe Castañeda (eds.). *El Nuevo Mundo: problemas y debates*. Bogotá: Universidad de los Andes, 2004, p. 182.

No obstante en esa compleja cadena, la comunicación —que proponen los actores— sí es posible. Es sintomático —dice Ortega— que el relato de Titu Cuso haya obviado, prácticamente, los sucesos de Cajamarca y el decisivo encuentro entre Pizarro y Atahualpa; esto dando a entender que, tal vez, la comunicación sí podía ser dable entre las dos culturas pero que esta debía revestirse de engaño, el mismo engaño del que habían hecho gala los conquistadores, para que, de esa forma, se restablezca la simetría y el mundo pueda, por fin, ordenarse.

Por otro lado, Song No recuerda al investigador que el carácter de la *Instrucción* es eminentemente político.[286] De esa manera, este autor subraya el hecho de que la intención de Titu Cusi es poner su señorío bajo la autoridad del rey, quien debía protegerlo y acabar —de una vez por todas— con los abusos y maltratos de los nativos andinos. Asimismo, en la misma línea de los autores reseñados, No también es consciente de que, en la elaboración del documento, cada agente (desde el inca, pasando por los escribas y hasta los curas) ejerció su propia negociación o manipulación discursiva que iban desde la autocensura hasta la interjección subjetiva. En esa compleja línea dialógica, cada uno de los participantes decidía utilizar su intervención discursiva según la circunstancia.

Sin dudas, se puede discrepar con No cuando intenta encontrar una relación entre la *Instrucción* y el movimiento del Taki onkoy.[287] Es curioso que este autor quiera hacer la ligazón entre el inca del Vilcabamba y esa oscura rebelión mesiánica apelando al silencio que de ella hay en el documento. La idea del autor es que por conveniencia nadie menciona las acciones del Taki onkoy en virtud de que en Vilcabamba la idolatría (o un renovado culto solar, como quiera verse) aun predominaba hasta el punto de ser uno de los focos de este movimiento. Casi con seguridad se puede decir que no existió ninguna relación entre los incas de Vilcabamba y el Taki onkoy y esto porque este último fue un alzamiento de carácter regional, de etnias que nada tenían que ver con la elite inca.

286 Song No. "La heterogeneidad suturada: Titu Cusi Yupanqui". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. Año XXI, Nº 62, 2005, pp. 85-96.
287 Song No. "La heterogeneidad suturada: Titu Cusi Yupanqui". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. Año XXI, Nº 62, 2005, p. 87.

De interés resulta, desde otra perspectiva, el carácter teatral que Song No le da a la *Instrucción* de Titu Cusi. Esto muy bien podría corroborarse con la larga tradición andina de representaciones "teatrales" e historia oral como medios para preservar una memoria histórica. Es por ello que No encuentra ese sabor a pieza teatral en los extensos parlamentos que, en muchas oportunidades, se producen entre el inca Manco y sus hombres y seguidores. Pero esa teatralidad no solo tiene un sabor andino. La estructura con aires de dramaturgia occidental también parece aflorar en Titu Cusi y sus colaboradores. Esto lo nota No cuando, antes de insertarse un parlamento largo, se adjunta una especie de acotación dramática, lo que le da al texto un ágil movimiento escénico.[288]

Acierta este autor, finalmente, cuando señala que el documento —en base al carácter legalista de la *Instrucción*— es una gran súplica al monarca cuyo objetivo es un objetivo comunitario. En ese sentido, aparece un Titu Cusi conocedor de los manejos políticos subalternos: el inca asume como un hecho consumado que los hispanos dominan ya el mundo no solo política sino también culturalmente. Ante ese panorama, el inca no se da por vencido y se da cuenta de que más puede ganar con una ambigua negociación que implicaba:

> […] aceptar la fe católica y recibir el bautismo. Este acto religioso presenta una doble insinuación. Por un lado, parece mostrar el abandono de su religión y por otro el Inca, simbólicamente crea un cierto tipo de consenso entre él y los españoles. Es decir, él mismo hace su parte del intercambio recíproco y ahora Felipe II debe corresponderle de la misma manera, devolviéndole las tierras conquistadas y el poder usurpado.[289]

5.1.2. La reciprocidad traicionada

Es, tal vez, la *Instrucción* de Titu Cusi uno de esos documentos en los que una cara de lo netamente andino se presenta de manera más que

288 Song No. "La heterogeneidad suturada: Titu Cusi Yupanqui". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. Año XXI, N° 62, 2005, p. 90.
289 Song No. "La heterogeneidad suturada: Titu Cusi Yupanqui". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. Año XXI, N° 62, 2005, pp. 91-92.

evidente. Ya la etnohistoriadora Liliana Regalado de Hurtado había adelantado —en un sesudo estudio— que el escrito del inca es el epítome del enfrentamiento de dos mentalidades que no llegan a entenderse: por un lado estaba la reciprocidad andina y, por el otro, el pensar y actuar occidental-europeo con una forma de entender las relaciones humanas, el valor monetario y la guerra.[290] Tan conflictivo fue ese choque que la violencia fue el resultado natural.

La etnohistoria, primero, y luego la Historia andina cambiaron la forma de adentrarse a la cosmovisión del mundo andino al traer a colación las nociones de reciprocidad y redistribución —que ya Karl Polanyi había delineado hacía tanto tiempo— a los Andes prehispánicos.[291] Desde los años 60 los estudios sobre este asunto son abundantes y cada cierto tiempo se renuevan para dar nuevas luces sobre una estructura social que hoy por hoy ya se considera como base de las sociedades que surgieron en esta parte del continente antes de la llegada de los europeos.[292]

En términos muy sencillos se define la reciprocidad andina como las obligaciones que se dan al interior del grupo de parentesco. Como es sabido, la noción de riqueza en los Andes prehispánicos está íntimamente relacionada a la cantidad de parientes (sanguíneos y simbólicos) que posee

---

290 Liliana Regalado de Hurtado. "Estudio preliminar". En Titu Cusi Yupanqui. *Instrucción al licenciado Lope García de Castro*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992 [1570], pp. XI-LVIII.

291 Cabe recordar que Karl Polanyi (1886-1964) fue uno de los primeros científicos sociales en señalar de que no todas las sociedades tenían como norte la motivación por la ganancia material o que sus individuos lucharan por una remuneración monetaria. Es así que, analizando casos en los pueblos de las islas de la Melanesia, postuló que podían darse formas de *reciprocidad* y *redistribución*. Así, este antropólogo llegó a la conclusión de que la reciprocidad se definía en las obligaciones que emanaban de los lazos de parentesco, mientras que la redistribución tiene que ver con el efectivo reparto del producto del trabajo, guiado esto último por el jefe étnico. Véase Karl Polanyi. *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. México D.F., 2003 [1957], pp. 95-104.

292 Estudios fundamentales sobre la reciprocidad andina son los de Giorgio Alberti y Enrique Mayer (eds.). *Reciprocidad e intercambio en los Andes* peruanos. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1974; John V. Murra. *La organización económica del Estado Inca*. Madrid: Siglo XXI, 1978, *passim*; María Rostworowski. *Historia del Tahuantinsuyo*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1992 [1988], pp. 61-71; Franklin Pease. *Los últimos incas del Cuzco*. Madrid: Alianza Editorial, 1991, pp. 48-49; *Los incas. Una Introducción*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003 [1991], Cap. III y *Curacas, reciprocidad y riqueza*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999, cap. II.

un individuo, puesto que de esa manera ese mismo individuo puede acceder a mayor mano de obra o trabajo, lo que le permite maximizar toda ganancia en las labores de la producción. Así, las ayudas que se dan entre esos parientes están enmarcadas en una relación reciproca que parte de la idea de que a la entrega de un don (en este caso fuerza laboral) se espera recibir, como contraparte, otro don (es decir, una devolución en trabajo de esa misma prestación laboral).[293]

En todo caso, no se trata de un intercambio que se da dentro de una idea de desprendimiento o "caridad". Esa transacción, que solo es plausible entre parientes, genera una deuda que no puede ser eludida.[294] El trabajo o el don entregados deben ser devueltos, a su vez, con trabajo o dones. De ahí que en la reciprocidad el rito también cumple un rol fundamental. Los pedidos de ayuda o las solicitudes de "favores" se enmarcan en complejos rituales en los que las estructuras religiosas también entran a tallar.[295]

Religión, ritual, pedido de ayuda y deuda; conforman —en última instancia— un mismo constructo. Todas estas concepciones se relacionan con la idea andina de armonía y equilibrio: es la vida que se relaciona con otras vidas. En ese sentido, la diversidad no marca, necesariamente, una exclusión, puesto que los lazos de reciprocidad tienden puentes que hacen del ser humano, no un ser unitario, sino un ser en relación permanente con el otro.[296]

Cuando la reciprocidad alcanza un nivel estatal deviene en otra forma económica y social que los estudiosos denominaron redistribución. En esencia, la redistribución es la devolución de la autoridad por el esfuerzo de la población. Es decir, ante una estructura, ya de tipo estatal (el imperio Inca, por ejemplo), la reciprocidad como vínculo esencial ya no se da

293 Ya Marcel Mauss en su clásico *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les societés archaiques* (1924) había postulado la tesis del intercambio de dones. Una reseña de ese libro y una relación con el mundo andino se puede encontrar en Emilia Ferraro. *Reciprocidad, don y deuda. Formas y relaciones de intercambios en los Andes de Ecuador: la comunidad de Pesillo*. Quito: Abya-Yala, 2004, cap. 1.

294 Emilia Ferraro. *Reciprocidad, don y deuda. Formas y relaciones de intercambios en los Andes de Ecuador: la comunidad de Pesillo*. Quito: Abya-Yala, 2004, p. 42.

295 Los lazos de reciprocidad se iniciaban, a decir de Francisco Hernández, con una especie de "ruego" ritual. Véase Francisco Hernández. *La mujer en el Tahuantinsuyo*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002, cap. 2.

296 Luz María de la Torre y Carlos Sandoval Peralta. *La reciprocidad en el mundo andino. El caso del pueblo de Otavalo*. Quito: Abya-Yala, 2004, pp. 23-26.

abasto para cumplir su rol de relación social. Así, las redes de parentesco deben crecer y organizarse en un estadio macro. De esa manera, los ayllus (la familia extensa y grupo de parentesco esencial en el mundo andino) deben formar alianzas con el Estado Inca y viceversa, y esas alianzas deben estar en una continua actualización. Para ello, el Imperio inca solicita mano de obra a los distintos ayllus y ese trabajo se transformará en el sustento del estado: de ahí saldrán los caminos, de ahí el ejército, de ahí los grupos de *mitanis*, de ahí los agricultores, etc. De esa manera, la "generosidad" de la reciprocidad se vuelve institución, como también los ritos que el inca debe promover para pedir la "ayuda" de los ayllus emparentados con el gobernante.[297]

El inca y los curacas debían reunirse periódicamente para coordinar esa entrega de trabajo. Tales reuniones también se enmarcaban en complejos rituales que definían un arte del pedir. La fiesta, las libaciones y los banquetes, en ese sentido, cumplían un rol fundamental.[298] Tales dones se elevaban al nivel de lo que la antropología ha denominado "capital simbólico",[299] pues el valor de esos dones termina auspiciando relaciones de dependencia que, aunque tienen un sustrato económico, "están descifradas bajo un velo de relaciones morales".[300] No aceptar esos dones, rechazarlos o no contextualizarlos en sus respectivos rituales, generan la ofensa, la guerra; en otras palabras, la violencia. La *Instrucción* de Titu Cusi justamente muestra, con largueza, cómo ese afán de los incas por querer fomentar lazos de reciprocidad con los conquistadores se ve traicionado, traición que desequilibra el universo de relaciones humanas con su consecuente estallido de fuerza bruta y sin sentido.

Ya se había señalado que es Liliana Regalado, en su estudio preliminar a la *Instrucción*, la primera en dar cuenta de cómo —en el relato— la reciprocidad que los andinos buscan iniciar con los hispanos es incomprendida por estos últimos. No solo eso, los conquistadores quedan como seres

---

297 Martí Pärssinen. *Tawantinsuyu*. *El Estado inca y su organización política*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003 [1992], pp. 141-148.
298 María Rostworowski. *Historia del Tahuantinsuyo*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1992 [1988], pp. 62-71.
299 El término fue acuñado por Pierre Bourdieu. Véase "Capital symbolique et classes sociales". *L'Arc*, N° 72, 1978, pp. 13-19.
300 Martí Pärssinen. *Tawantinsuyu*. *El Estado inca y su organización política*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003 [1992], pp. 141-148.

en extremo ambiciosos y codiciosos que no tienen afán por adentrarse a comprender la hospitalidad del otro. Más bien el discurso de Titu Cusi no se cansa en señalar de que los hombres de Pizarro tienden, más bien, a romper todo tipo de formalidad andina, lo que en la cosmovisión inca es una retorcida invitación a la violencia.

Desde el primer folio, Titu Cusi quiere ver al Rey Hispano como un dador del favor. En cierta forma recalca el carácter que tienen los monarcas en la concepción política occidental, pero tampoco sería descabellado asumir que —de alguna manera— está revistiendo al rey español de algunas de las atribuciones del Inca: garante de la reciprocidad y propulsor de la redistribución. "Titu" significa "abastecedor" y su nombre parece relacionarse a la fuerza de la reciprocidad redistributiva de la que se revitalizaban los señores cuzqueños. Entonces, Titu Cusi parece revestir al Monarca hispano de ese cariz para poder conversar con él de igual a igual.[301]

En un pasaje al parecer inventado, Titu Cusi narra la primera desgracia por efecto de no respetar los ritos propiciatorios para la reciprocidad. Atahualpa ofrece chicha a los hispanos pero estos, recelosos de que se les esté dando un veneno, la derraman al suelo:

> Destos Viracochas trajeron dos dellos unos yungas a mi tío Atahualpa, que a la sazón estaba en Cajamarca, el cual los recibió muy bien y mandó de beber al uno dellos con un vaso de oro de la bebida que nosotros usamos, el español en recibiéndolo de su mano lo derramó, de lo cual se enojó mucho mi tío [...].[302]

Lo interesante es que el narrador trata de remarcar la idea de que los incas tienen a los hispanos por dioses (viracochas). Así, estando el soberano andino acostumbrado a libar con los grandes señores y con las huacas para lograr favores e iniciar reciprocidades, es aplicación de costumbre tratar un acercamiento con los hombres de Pizarro a través de la cara bebida.[303] Betanzos describió el estricto protocolo que implicaba libar

301 Recuérdese de que Titu Cusi asume que su relato será leído frente al Monarca por lo que él está "dictando" su pensar de manera coloquial.
302 F. 3r.
303 Ya Juan de Betanzos había señalado como era costumbre que el Inca libase con las huacas y/o dioses. Al respecto véase Juan de Betanzos. *Suma y narración de los Incas*.

chicha. Tal ritual era riguroso en virtud a que de la aceptación o negación del líquido dependía el inicio o fracaso de cualquier intento de relación entre los individuos.[304]

El relato no es ocioso en remarcar el enojo que produjo en Atahualpa la acción de menospreciar la chicha. Rechazar la bebida sagrada devenía en ofensa grave que bien podía ser respondida con otra afrenta. Y fue lo que justamente ocurrió en el imaginado relato de Titu Cusi:

> […] y después desto aquellos dos españoles le mostraron al dicho mi tío una carta o libro o no sé qué, diciendo que aquella era la quilca de Dios y del Rey e mi tío, como se sintió afrentado del derramar la chicha, que ansi se llama nuestra bebida, tomó la carta o lo que era y arrojoló por ahí, diciendo: ¿Qué se yo que me dais ay? Anda, vete. Y los españoles se volvieron a sus compañeros, los cuales irían por ventura a dar relación de lo que habían visto y les había pasado con mi tío Atahualpa.[305]

De nuevo la *Instrucción* está acomodando a su antojo un hecho: como se sabe la supuesta presentación de la Biblia al Inca Atahualpa se produjo en el encuentro en la plaza de Cajamarca y no en las citas previas. En todo caso, se imagina un momento muy tenso a nivel discursivo. El inca muestra su desagrado por la ofensa antes referida; de ahí que no sienta la necesidad de entablar una relación recíproca con los hispanos.

Edición de María del Carmen Martín Rubio. Madrid: Polifemo, 2004 [c. 1551], Parte I, Cap. XI, p. 91.

304 Juan de Betanzos. *Suma y narración de los Incas*. Edición de María del Carmen Martín Rubio. Madrid: Polifemo, 2004 [c. 1551]. Referencias a la chicha en esos contextos se pueden encontrar en la Parte I, cap. X, p. 85 y en el cap. XIII, p. 99. Además, dice Betanzos: "… si un señor o señora va a casa de otro a visitarle o velle ha de llevar tras sí si es señora un cántaro de chicha y en llegando a do está al cual señor o señora que van a visitar hace escanciar de su chicha dos vasos y el uno da a beber al tal señor que visita y el otro se bebe el tal señor o señora que la chicha da y ansi beben los dos y lo mismo hace el de la posada que hace sacar ansi mismo otros dos vasos de chicha y da el uno al que ansi le ha venido a visitar y él bebe el otro y esto hácese entre los que son señores y esta es la mayor honra que entre ellos se usa y si esto no se hace cuando se visitan tiénense por afrentada…" (72-73). Al respecto véase también Sophie D. Coe. "Los europeos se encuentran con la tradición andina". En Janet Long (coord.). *Conquista y comida. Consecuencias del encuentro de dos mundos*. México D.F: UNAM, 2003 [1996], p. 51.

305 F. 3r.-3v.

El momento es de una violencia extrema: Atahualpa toma la "quilca de Dios y del Rey" y la arroja a los suelos. Es interesante ahondar en el significado de "quilca". Según Juan Dejo el vocablo hace alusión a "todo dibujo o representación gráfica"[306] pero parece que el significado es mucho más amplio. Para Rocío Quispe-Agnoli, en base al análisis de diccionarios de la época y a la obra de Guamán Poma, "quilca" hace referencia a una acción oral como la de dictar, "se trata de una oralidad dirigida a su expresión por otro medio no oral". Así, los quipus, los tocapus y las pinturas podían ser quilcas pues debían ser "leídas" por especialistas para que sus mensajes puedan ser "escuchados". En las primeras décadas coloniales, "quilca" también hacía alusión al sello y a las provisiones reales, que en esencia eran la palabra del monarca en estas tierras.[307]

Así, en la actitud del Inca que la *Instrucción* narra, aflora un elemento andino sorprendente: Atahualpa está esperando que el documento o libro que se le alcanza (se asume que una biblia) le hable. No olvidemos que el gobernante andino tenía la facultad de poder conversar con las huacas; de ahí que sea natural pensar que este estuviese esperando una respuesta oral por parte del objeto.

De la misma manera, bien puede añadirse —a modo de hipótesis— que tal vez al inca no se le estaba entregando solamente una biblia sino algún otro texto que hiciera alusión al poder legítimo del rey para conquistar otros reinos (tal vez el *Requerimiento*) por lo que esa "quilca", sea cual fuere, bien podía constituir el resumen de la cultura política vigente en la Europa de ese entonces: el poder de la religión cristiana unido al del poder terrenal de los monarcas. El caso es que, la ofensa de rechazar un don tan caro como el de la chicha, sólo produjo que el Inca rechazara otro don igual de sagrado: la palabra de Dios y la de su monarca instaurado en la Tierra para ejercer la recta justicia. El intento de acercamiento había fracaso rotundamente y Pizarro, según el relato, iba a ser puesto al tanto de la situación.

---

306 Juan Dejo. "Vocabulario de voces quechuas que aparecen en el documento". En Titu Cusi Yupanqui. *Instrucción al licenciado Lope García de Castro*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992 [1570], p. 83.

307 Véase Rocío Quispe-Agnoli. *La fe andina en la escritura: resistencia e identidad en la obra de Guamán Poma*. Lima: U.N.M.S.M., 2006, pp. 186-188.

Ya en el también imaginado relato del encuentro de Cajamarca, a Titu Cusi se le hace más fácil comprender la violencia que se desbarató ese día. Otra vez el Inca ofrece chicha a los conquistadores y estos la vuelven a verter al suelo lo que auspicia una nueva ofensa en la persona de Atahualpa. Para darle mayor énfasis al hecho de que la reciprocidad está siendo desvirtuada, Titu Cusi pone en boca de su desgraciado tío la siguiente frase: "pues vosotros no hazéis caso de mí, ni yo lo quiero hacer de vosotros"[308] lo que auspició en ese momento la rota de Cajamarca. Los españoles, dice la *Instrucción*, "entraron con furia" a la plaza, arrojaron al inca de las andas, le impidieron subir al usnu y por "fuerza" le quitaron los borla. De ahí en adelante, todo se vuelve una carnicería:

> E quitado todo lo dicho le prendieron, e porque los indios daban grita los mataron a todos con los caballos, con espadas, con arcabuces, como quien mata ovejas sin hacerles nadie resistencia, que no se escaparon de más de diez mil doscientos.[309]

Dejada atrás, en el relato, la figura del tirano Atahualpa, aparece como el protagonista esencial de la *Instrucción* el padre del autor, es decir, Manco Inca. En ese gobernante, los atributos del gobernante cuzqueño se hacen síntesis. Él es presentado como el auspiciador de la reciprocidad y el garante de la redistribución. Aunque el texto no se cansa en delinear a un inca en extremo ingenuo y hasta tonto pertinaz en su política y acción frente a los hispanos, lo que a todas luces parece claro es que él está intentando a toda costa iniciar lazos de reciprocidad con los que serían luego los terribles conquistadores.

Siguiendo una lógica propia del rito, Manco Inca es el gran dador que busca atraer a la nueva gente, que tal vez sean los dioses que los tallanes le habían dicho que eran.[310] De esa manera, se ve al gobernante organizando comidas y fiestas para los europeos y muy afanado en obsequiarlos con oro y plata.[311] Por un momento parece que esa reciprocidad está funcionando.

308 F. 4v.
309 F. 4v. – f. 5r.
310 Se narra que el inca hasta solicitó que los forasteros fueran traídos a su presencia en hamacas, lo cual es privilegio solo reservado a las huacas.
311 F. 7r.

Los conquistadores, luego de bravas gestas, logran capturar al capitán Calcuchimac, enemigo acérrimo de Manco Inca, y tras esa victoria, el inca agasaja con un gran banquete y fiesta a los que él cree son sus colaboradores. El discurso casi da a entender que los hombres de Pizarro han sido elevados a la categoría de parientes simbólicos de la panaca real. Se lee que Manco Inca ordenó que los europeos fueran tratados como personas sacras y que se les diera permanente sustento.[312]

No obstante, así como había ocurrido con Atahualpa, Manco Inca pronto sería víctima de la ambición de los hispanos y la reciprocidad que el gobernante intentaba cimentar se fue desvirtuando. Los europeos son puestos como una raza codiciosa que se deja llevar por la soberbia y la pasión. El acercamiento con el inca había resultado ser una estrategia más de la forma de hacer la guerra en Occidente, una manera de ganar tiempo y maximizar ganancias. De esa manera, aprovechan cualquier excusa para acusar a Manco de intentar rebelarse o lo presionan para que este otorgue más metales preciosos. En un momento discursivo de gran impacto Titu Cusi pone en voz de su padre las siguientes palabras:

> […] ¿No os envié á Caxamarca gran suma de oro y plata, no tomasteis a mi hermano Ataguallpa todo el tesoro que allí yo tenía de mis antepasados? ¿No os he dado en este pueblo todo lo que hauéis querido, que vno y otro sumado no tiene suma porque son más de seis millones? ¿No os he dado seruiçio para vosotros y vuestros criados y he mandado a toda mi tierra os tributen? ¿Qué queréis más que haga? Juzgadlo vosotros y veréis si tengo razón de quexarme.[313]

De forma discursiva el inca se está quejando y dice hacerlo con razón y contundencia pues es también deber del gobernante acusar ese desequilibrio. Romper con los lazos de reciprocidad es auspiciar la agresión. La tensión va en aumento. Entre las repetidas prisiones y ofensas que sufre el inca, este no se cansa en reiterarle a los hispanos el por qué no cumplen con tratarlo de manera equiparada. Otro de los largos discursos que Titu Cusi idealiza en la boca de su padre señala justamente eso. El inca encara

312 F. 12v.-f.13v.
313 F. 14r.

ahora a sus captores y les recuerda todo lo que él entregó a modo de don simbólico esperando ser tratado como un igual. En esa estrategia de la palabra subordinada, Titu Cusi le hace decir al inca que él había tratado con honra a los hispanos cuando bien pudo reunir a todas sus fuerzas y eliminarlos en una sola acción; pero eso no ocurrió, sino que el inca, persuadido de que esos barbudos eran en realidad viracochas, los trató con honra y aparato, aparte de darles ingentes cantidades de oro y plata.[314]

El argumento postulado por Titu Cusi —siempre en lengua de Manco Inca— se troca para que sea comprendido por el lector legalista de ese entonces. El negocio del inca y su relación con los hispanos siempre se había basado en el amor. Pero el amor en la tratadística de la época es un acto de desprendimiento absoluto[315], no así la reciprocidad, pues esta generaba una deuda con el que recibía el don. Así, lo que es reciprocidad en la *Instrucción* a veces debe ser disfrazado de amor mayestático, pero esto como estrategia política. En todo caso, Titu Cusi hace ese juego para que quede claro que su padre se comportaba así con los hispanos no por miedo o supina ingenuidad, sino por un intento de lograr un nexo indisoluble del cual ambas culturas pudieran ganar. Pero los capitanes del inca ya le dicen a su jefe —en otro pasaje— que esa reciprocidad no está funcionando, que había llegado el tiempo de la guerra pues los hispanos habían roto cualquier posibilidad de entendimiento. Estos hombres, en esa estrategia de la narrativa potente que derrocha la *Instrucción*, encaran al inca para decirle que no era justo tanto bien que se les había hecho a los hispanos para que estos solo paguen con maltratos inaceptables que iban desde violencias a mujeres y niños hasta usar las ropas del inca para limpiar las heces de los caballos.[316]

Así, se da el viraje en la actitud de Manco Inca que ya entiende que la reciprocidad no funciona con esa gente que rechaza el modo de ser

314 F. 19r.

315 El celebrado tratadista Pedro de Rivadeneira le decía al Príncipe cristiano que "[…] para que una obra sea virtuosa se requiere que se haga por amor y respeto de la misma virtud porque haciéndose por otros fines, no sería, ni se podría llamar obra de virtud. Pues según Aristóteles, así como es necesario, para que una obra sea obra de virtud, que ella por si sea tal y el que la hace, la haga sabiendo lo que hace, y que la haga voluntariamente". Pedro de Rivadeneira. *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el Príncipe Cristiano*. Madrid: Madrigal, 1595, Lib. II, cap. 1, pp. 263-264.

316 F. 24v.-f. 25r.

humano a la manera de la cosmovisión andina. El gobernante decide entonces que debe actuar igual que ellos, que la violencia debe ser contestada con violencia y que esta debe ser igual de cruel y efectiva que la de sus enemigos. Pero no solo es un llamado a la guerra, es un llamado también a la resistencia cultural, a fingir que se está acatando lo que los blancos están tratando de imponer; en suma, un llamado a la lucha sin cuartel con un enemigo que ahora está animalizado, alejado de cualquier parámetro de humanidad.[317]

5.1.3. Codicia: pasión y motor de la violencia

Un contenido de tipo político, sin duda amestizado por el complejo juego de voces que se superponen en la *Instrucción*, es el relacionado a la codicia como acicate para la violencia. A entender de todos los partícipes en la redacción del documento, sí los hispanos se comportaron en los Andes con tanta crueldad fue en virtud a un afán codicioso por el oro y la plata que hizo despertar en ellos las más bajas pasiones. Al mostrar los conquistadores esa conducta desbordada, el documento los presenta como alejados de Dios; desirviendo al Monarca y desvirtuando su real justicia, que —como Príncipe Cristiano— debía primar en los Andes recién ganados.

Los tratadistas políticos y/o religiosos de los siglos XVI y XVII consideraban que la codicia era, tal vez, la raíz de todos los males de la humanidad.[318]

---

317 F. 44r.-46r.

318 Un acercamiento al tema en José de la Puente Brunke. "Codicia y bien público: los ministros de la Audiencia en la Lima seiscentistas". *Revista de Indias*. Vol. LXVI, N° 236, 2006, pp. 133-148. El gran tratadista Jerónimo Castillo de Bobadilla en su *Política para corregidores* lo señaló con contundencia meridiana: "La raíz de todos los males, y la inventora de todos los agravios y sinrazones que se hacen en la República, es principalmente la culpa que se hace y contrae cometiendo; y bien así como al sujeto humano le hacen inclinar; y acostar y dar de ojos tres adversarios, la carne, mundo y demonio; la carne con la codicia, y el mundo con la ambición, y el demonio con la confianza de sí mismo". Jerónimo Castillo de Bobadilla. *Política para corregidores y señores de vasallos, en tiempos de paz y de guerra*. Barcelona: Margarit, 1616 [1590], Tomo II, Lib. III, Cap. X, p. 274. Por su parte, el tratadista y clérigo agustino Juan Márquez, en el siempre citado *El gobernador cristiano*, se interroga y señala que: "¿Pues qué puede ser la causa que los que adoramos la caridad ardemos en odios? ¿Los que honramos la paz traemos odios guerras implacables? ¿Los que respetamos la piedra angular somos divididos y apartados? La causa es la codicia de mandar, deseo de riqueza, envidia, soberbia, e otro monstruo de los que aun

Ya desde *Las Siete Partidas* se tenía en cuenta tal acierto en la sustentada visión de cómo debía organizarse el poder:

> […] la cobdiçia es rayz de todos los males. Ca la voluntad del cobdiçioso no se puede tirar de las cosas que son vedadas ni se contenta de aquellas que deue auer con derecho. La otra razón es porque la voluntad del cobdiçioso es çiega & no vee las cosas que son de su pro: mas sienpre se le antojan catando riquezas tenporales que son rentas & ganançias que cobdiçian auer. E segundo dixo Salomón tales commo estos más de grado acatan al oro que al sol: que quiere tanto dezir que más paran mientes a las riquezas tenporales que son mintrosas porque desfallesçen que no a las çelestiales que son verdaderas & duran para sienpre.[319]

Como ya se ha señalado en otros pasajes de este estudio, es evidente que la política hispana está recogiendo la importantísima impronta de la religión cristiana. Así, los vicios y los pecados se vuelven asuntos de Estado en el sentido de que marcan la frontera entre la buena política y el recto gobierno y la anti política, en la cual hasta la influencia demoniaca tiene cabida.

Titu Cusi, como se sabe, fue asesorado por sacerdotes agustinos. La primera evangelización en Vilcabamba fue agustina y —desde Manco Inca— los soberanos quechuas recibieron la influencia de esa orden regular. De ahí que no sorprenda de que el tema de la codicia de los hispanos, como acicate para la violencia y la destrucción de los Andes, sea un tema harto desarrollado en la *Instrucción* puesto que fue un tema que los seguidores del santo de Hipona tuvieron como asunto central de su prédica evangelizadora. Largo sería tratar el tema de la codicia desde la visión de San Agustín, no obstante una breve reseña del mismo permitirá encontrar la conexión entre esa filosofía y el pensar de muchos de los que se hallaban refugiados en la Vilcabamba de fines del siglo XVI.

Fue tal vez San Ambrosio de Milán —el maestro de Agustín— el primero en dar un sermón contra la codicia. Inspirado en el libro de los

---

reinan en los que entienden que no hay Dios, y ni le temen, ni le adoran". Juan Márquez. *El gobernador cristiano*. Salamanca: Cea, 1612, p. 288.

319 Alfonso X. *Las siete partidas del sabio rey don Alfonso X*. Salamanca: Domingo de Portonarijs, 1576 [1265], Partida I, Título V, Ley LVIII, f. 50r.

Reyes y, más precisamente, en el personaje del ambicioso Acab; esa pieza de oratoria fue una de esas que movió y conmovió al futuro obispo de Hipona. Las palabras del santo son impactantes y su pregunta inicial contundente: "¿Cuál [hombre rico] no pretende arrebatar al pobre su pequeña posesión e invadir la herencia de sus antepasados?" La codicia —continua el sermón— solo produce la rapiña y el abuso entre prójimos. De esa manera, la naturaleza humana se degrada porque el hombre ve a su igual solo desde un aspecto material que es envidiado. De esa manera, a decir del santo milanés, la codicia se vuelve más perniciosa: el rico quiere más, su apetito material no se sacia y así deberá robarle al pobre, quien es la víctima propicia para la depredación.[320]

Tales ideas las recogió el futuro Padre de la Iglesia y las reafirmó al momento de su conversión al cristianismo. Es conocida la historia de su transformación: un día Agustín escuchó una voz de niño (era Dios) que le repetía constantemente: "toma y lee". Dándose cuenta que se refería a las *Epístolas* de Pablo, Agustín abrió el libro en una página cualquiera y le salió el pasaje que a la letra dice: "revístanse ustedes del señor Jesucristo como de una armadura, y no busquen satisfacer los malos deseos de la naturaleza humana".[321] Así, según *El origen de los frailes ermitaños de la orden de San Agustín* al santo se le propuso de manera providencial el voto de pobreza y la renuncia al deseo de adquirir lo material.[322]

La génesis de la conversión agustiniana radicó en una firme convicción en que la caridad debía primar sobre la codicia. Y tal convicción se ve impregnada en los libros del Obispo de Hipona. En *La Ciudad de Dios*, por ejemplo, se critica a la codicia por ser una perniciosa tentación. El codicioso, dice San Agustín, pone su confianza en los elementos materiales que nunca lo llenan a plenitud y no en Dios. Luego, un capítulo entero está dedicado a narrar los efectos de la desmesurada codicia del Rey Nino quien, teniéndolo todo, quiso más y por ello se dedicó a conquistar

320 Ambrosio de Milán. Sermón *Nabot el Jezraelita (1 Reyes 21).* En http://www.mercaba.org/TESORO/Ambrosio/nabot_el_jezraelita.htm (visualizado el 30 de enero del 2014).
321 Romanos 12, 14.
322 Juan Márquez. *Origen de los frailes ermitaños de la orden de San Agustín, y su verdadera institución antes del gran Concilio Lateranense*. Salamanca: Ramírez, 1618, pp. 73-75.

y a someter a sus vecinos.[323] Por otro lado, en el *Manual de fe, esperanza y caridad*, Agustín pide refrenar la ambición para que la caridad prime y, así, la luz de Dios ilumine el corazón humano. No obstante, sentenció el obispo, no puede haber caridad ahí donde la codicia impera.[324]

Las líneas más hermosas sobre la lucha contra la codicia se encuentran en *La perfección de la justicia del hombre*:

> […] la prohibición general sea ésta: *No codiciarás*, y el mandato general: *Amarás*. Por eso, también el apóstol Pablo los resumió en una frase. Porque ésta es su prohibición: *No os ajustéis a este mundo*; y el mandato: *sino transformaos por la renovación de la mente*. Lo primero se refiere al no codiciar; lo segundo, al amar. Aquello a la continencia, esto a la justicia. Lo primero, a evitar el mal; lo segundo, a hacer el bien. Porque, al no codiciar, nos despojamos de la vejez, y, al amar, nos revestimos de la novedad.[325]

Sin embargo, el mensaje final que San Agustín presenta en *La vida feliz* es que esa existencia es la que se basa en la moderación del ánimo y en la búsqueda del equilibrio. El hombre feliz, se aleja de la lujuria, de la ambición y de la soberbia; pasiones que solo llevan a un injusto poderío. El hombre feliz, asimismo, debe coartar la avaricia y la codicia pues si no será miserable. El recto camino es la moderación y la contemplación, y tal ruta conduce a una sabiduría tal que deja de preocuparle la indigencia o la desdicha.[326] Y, justamente, de ese recto camino, —dice la *Instrucción* de Titu Cusi— los hispanos se habían separado al momento de dejarse llevar por sus bajos instintos ante el oro y la plata del Nuevo Mundo.

323 Agustín de Hipona. *La ciudad de Dios*. Lib. 1, cap. 10; Lib. 4, cap. 4. En *San Agustín. Augustinus Hipponensis*. http://www.augustinus.it/spagnolo/index.htm (Visionado el 9 de mayo del 2014).

324 Agustín de Hipona. *Manual de fe, esperanza y caridad*, cap. XXXII. En *San Agustín. Augustinus Hipponensis*. http://www.augustinus.it/spagnolo/index.htm (Visionado el 9 de mayo del 2014).

325 Agustín de Hipona. *La perfección de la justicia del hombre*. V 11. En *San Agustín. Augustinus Hipponensis*. http://www.augustinus.it/spagnolo/index.htm (Visionado el 9 de mayo del 2014).

326 Agustín de Hipona. *La vida feliz*. 33. En *San Agustín. Augustinus Hipponensis*. http://www.augustinus.it/spagnolo/index.htm (Visionado el 9 de mayo del 2014).

La primera vez que en la *Instrucción* aparece el tema de la codicia es como una forma de extrapolación de la cultura política hispana a los Andes. Titu Cusi quiere ubicar la lucha entre Huáscar y Atahualpa como una guerra de ambiciones y codicias.[327] La intención es clara: esos dos incas, al ser ilegítimos, se han dejado llevar por sus instintos más primarios. Ellos están luchando por el poder de una manera brutal; son tiranos y representan todo lo que, justamente, no es Manco Inca, un gobernante legítimo, a quien Huayna Cápac había nombrado como su sucesor y a quien pertenecía el reino. Atahualpa —por su parte— es un tirano que, sabedor de la codicia de los hispanos, intenta sobornar a sus captores con mucho oro y plata (el conocido "rescate"), así la figura que el discurso intenta sostener es la de la corrupción del buen gobierno contestada con más corrupción.[328] De ahí que el corolario de ese peligroso juego no pueda ser otro que la destrucción y la muerte: a pesar de todo lo "pagado", Atahualpa es muerto por sus captores quienes ahora ponen todo su interés en la figura de Manco Inca.[329]

En ese punto, el discurso de la *Instrucción* recoge la tónica de la tratadística hispana y del discurso político religioso de tinte agustiniano: el demonio ciega las mentes de los conquistadores que no dudan en traicionar la hospitalidad de Manco Inca al cual ponen en prisión solo con el fin de extraerle más oro y plata:

> […] e pasados algunos años, como la cobdiçia de los hombres es tan grande, reynó en ellos, de tal suerte que, engañados por el demonio, amigo de toda maldad y enemigo de virtud, que se vinieron entre sí a conçertar y tratar los unos con los otros la manera y el cómo molestarían a mi padre y sacavan del más plata y oro de la sacada. Y conçertados ansí,

327 Así dice Titu Cusi: "La qual rrazón no se pudo llamar tal sino passión de cobdiçia y anbissión, porque ellos deçendían, avnque hijos de Guaina Cápac, de parte de las madres de sangre suez e baxa, e mi padre fué hijo legítimo de sangre real, como lo ffué Pachacuti Inga". F. 3v-f. 4r.

328 Sobre la noción de corrupción en esta época puede verse Eduardo Torres Arancivia. "El problema historiográfico de la corrupción en el Antiguo Régimen: una tentativa de solución". *Summa Humanitatis. Revista electrónica interdisciplinaria del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú*. Vol. 1, n° 0, 2007. En http://revistas.Pontificia Universidad Católica del Perú.edu.pe/index.php/summa_humanitatis/article/view/2284 (visto el 11 de enero del 2013).

329 F. 8r. – f. 8v.

> vn día, estando mi padre en su cassa quieto y sosegado, fueron a ella y otros más de cient españoles, con traición, so color que le iban a ver, y llegados que fueron al dho mi padre, como los vió, pensando que le iban a ver como otras veçes solían, resçibiólos con mucha alegría y contento, y ellos como llevauan la traición armada, hecharon mano del […].[330]

Evidentemente este contenido de la obra de Titu Cusi es uno de los más mestizos. Es la noción de que el género humano es propenso a las pasiones y a las violencias por influencia perversa del demonio que aleja a todo ser de la justicia. De nuevo, es la imagen de la tiranía demoniaca que todo lo desune y todo lo destruye. La codicia —dice Titu Cusi— ciega a las personas y las lleva a ejercer actos de fuerza.[331] En el discurso, la codicia es vista, al mismo tiempo, como un hambre insaciable; metáfora ésta que es típica del discurso evangelizador y que luego se encontrará en otros textos coloniales como el de Guamán Poma, por ejemplo.[332]

No sorprende, entonces, que en la *Instrucción* la codicia sea uno de los motores de la violencia. Son muchas las veces en que los "alborotos"[333] narrados tienen a esta pasión desbordada como el acicate más efectivo. Tal narrativa no sorprende. El afán por el metal precioso y las perniciosas consecuencias que éste trae al género humano, en guerras y destrucción, es temática común en la tratadística de la época. Por ese mismo tiempo, por ejemplo, Luis de Granada escribía con elegancia y contundencia sobre ese tópico:

330 F. 13v.-f14r.

331 En la parte sobre el apresamiento de Manco Inca encontramos estas referencias: "A esto los españoles, como ciegos de aquella malvada cobdiçia" (f. 14v.). En otro pasaje, Manco Inca llega a decir: "bien entiendo que la cobdicia os ha cegado" (f. 18v.).

332 Manco Inca, en uno de sus inventados diálogos quejumbrosos, hace referencia a ese mal apetito de los conquistadores: "me han tenido antes preso por su hambrienta cobdiçia" (f. 21r.). Cotéjese con Felipe Guamán Poma de Ayala. *Nueva corónica y buen gobierno* (c.1615). Edición "en línea" de la Biblioteca Real de Dinamarca. En http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/1/es/text/, f. 370 [372]. La noción del apetito codicioso también se hace dibujo en la pluma del cronista. Véase el célebre dibujo en el f. 369 [371] en el que el Inca pregunta a Candía "¿Es este el oro que comes?" a lo que el conquistador responde "Este oro comemos". Véase la Ilustración N° 6 La relación entre codicia y violencia también la trabajamos en el parágrafo dedicado a Guamán Poma de este mismo capítulo.

333 "Alboroto" es otro de los términos que hacen referencia al fenómeno de la violencia en la *Instrucción* de Titu Cusi.



Ilustración N°6:
El Inga pregunta al españoll qué come. El español responde: "Este oro comemos".

Dibujo tomado con licencia de la Biblioteca Real de Dinamarca, Copenhagen, GKS 2232 4to: Guaman Poma, *Nueva corónica y buen gobierno* (1615), f. 369 [371], dibujo n° 147.

> Comenzó el hierro a destruir, y hacer guerra al género humano: pero más cruel guerra la hace el oro. Y añade más que con la codicia de este metal llegaron los hombres a las entrañas de la tierra buscando las riquezas que la naturaleza había escondido par de las sombras del infierno: las cuales dice que son cebo y nutrimiento de todos los males.[334]

Regresando a la *Instrucción*, se cuenta —por ejemplo— que Manco Inca está encabezando una fiesta suprema y ritual en la que los jóvenes se horadaban las orejas como signo de madurez. En ella, el inca apareció con todo su séquito y se dice que en él todos llevaban una especie de cetro recubierto de metal precioso que iba desde el oro hasta el cobre con apariencia de oro. El caso es que al ver tanta concentración de gente y que iban armadas y nutridas de oro, los hispanos irrumpen, espada en mano, y acusan a los andinos de quererse alzar. No obstante, pronto el verdadero motivo de la hueste de Gonzalo Pizarro se hace claro: no es celo a una posible rebelión de la gente del inca, es mera "codicia por la plata".[335]

Entonces, es claro que en la *Instrucción* la codicia explica mucho del uso de la fuerza en esos años terribles de la Conquista de los Andes. No obstante, debe tenerse en cuenta que tal tópico no necesariamente se expresa en la voz única del inca Titu Cusi; es una polifonía en la que se mezclan los postulados, conceptos y visiones de la inicial evangelización agustina en la zona de Vilcabamba. Lo es, también, de la cultura política hispana que llegó en voz de los mestizos refugiados en el reducto y hasta de todo aquello que el Inca pudo haber aprendido en su azarosa vida de iniciación en los lances de la cosa pública en el nuevo orden que se estaba revelando ante sus ojos.

334 Luis de Granada. *Introducción del símbolo de la fe*. Primera parte. Madrid: Imprenta Real, 1583, p. 585.
335 F. 31r.- f. 31v.

5.1.4. De tiranos, caníbales, animales y huacas violentas

5.1.4.1. La tiranía andina

En la *Instrucción* de Titu Cusi también se encuentra la relación —propia de la cultura política hispana— que existe entre tiranía y violencia. El tirano, como se sabe, es proclive al uso de la fuerza puesto que su accionar se aleja del recto gobierno que Dios, en sus leyes naturales, auspicia entre el género humano a través de sus monarcas ungidos. Es por ello que la primera estrategia del Inca narrador es proclamarse, desde el primer folio, señor natural del Perú. Su siguiente paso es, a través de la noción del *translatio imperii*, subordinarse al Príncipe Cristiano con el objetivo de beneficiarse de sus mercedes y favores.[336]

No solo eso, el inca —en un juego político muy interesante— se pone bajo la protección y amparo del Monarca Hispano. Sin embargo, en una tímida línea, el inca se atreve —y solo lo hará esa vez— a echarle la culpa al rey de los padecimientos de la gente andina.[337] Evidentemente, esa línea resulta muy peligrosa pues asoma en ella la idea de un proceder tiránico de la Majestad. No obstante, rápidamente, el inca cambia la tónica para trasladar esa tiranía y todo abuso al proceder de las huestes conquistadoras, y así será a lo largo de todo el documento.

El juego de la legitimidad versus la tiranía es un contrapunto complejo de la *Instrucción*. Los hispanos a veces son puestos como combatientes de toda tiranía, pero luego son disminuidos a auténticos depredadores. Como combatientes de la tiranía, Titu Cusi ve a las huestes de Pizarro cuando se enfrentan a Atahualpa. Ese último inca es descrito como un gobernante ilegítimo, lo que lo hace comprender al narrador (hasta cierto punto) el trato que recibe por parte de Pizarro tras la hecatombe de Cajamarca. El tirano pierde, en la derrota, su dignidad humana; de ahí que los conquistadores traten a Atahualpa como un verdadero animal: lo desnudan, insultan y le ponen una cadena al cuello. Titu Cusi parece no sorprenderse tanto de

336 Raquel Chang-Rodríguez. *El discurso disidente: ensayos de literatura colonial peruana*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1991, pp. 7-9.

337 Dice tímidamente el Inca: "[…] su Magestad del rey Don Phelipe nuestro señor, debajo de cuyo anparo yo me he puesto, quién soy y la necesidad que a causa de poseer su Magestad y sus vasallos la tierra que fue de mis antepasados, en estos montes padezco", F. 1v.

ello puesto que considera que tal inca mandó a asesinar a Huáscar, lo cual lo degradó a una posición de indignación absoluta.[338]

En un imaginado lamento, Titu Cusi hace decir a Pizarro que Atahualpa había conseguido su merecido en virtud de su carácter de usurpador y del hecho de que sus acciones traicioneras y alevosas lo habían alejado de la justicia. Por ello, señala la exclamación del conquistador, el inca había recibido su merecido.[339] Pero, en esa sección, no solo se expresa la relación entre violencia y tiranía vista en la actitud de los hispanos contra Atahualpa. Esa relación también se materializa en la postura que supuestamente asume el padre de Titu Cusi: Manco Inca. En la *Instrucción*, Manco Inca es presentado como un rey legítimo que le dice a los hispanos que no confíen en Atahualpa ni lo tengan como rey.[340]

El *leitmotiv* de presentar a Atahualpa como un terrible tirano no cesa en el documento. A ese inca, los escribientes lo ponen como un feroz gobernante que enterado de las tratativas entre Manco y los hispanos, convoca —casi de manera obligada— a los curacas andinos para hacerles guerra a los europeos. En un momento, el inca dice que se "almorzará" a los invasores pero es el Marqués quien, a la larga, se almorzó al inca y a sus hombres.[341] Cuando el fin de Atahualpa sobrevino, la tiranía no había cesado: Manco Inca y Pizarro se unen en una alianza para hacer guerra justa a los remanentes de ese poder desviado que se personificaron en Quisquis y Calcuchimac.[342]

Esos capitanes, en su afán de seguir con la estela tiránica de Atahualpa, le hacen guerra no solo a Pizarro sino también a Manco Inca. Los Andes se envuelven así en una nueva ola de violencia. Las *guasábaras* que enfrentan a indios versus hispanos son, pues, obra de la tiranía contumaz de los primeros.[343] Los epítetos que Titu Cusi lanza contra Quisquis y Calcuchimac,

338 F. 5r.
339 F. 8r.
340 F. 8v.
341 F. 9v. - F. 10r.
342 F. 10r.
343 El vocablo "guasábara" es exportado del Caribe. Tal, según el franciscano Pedro de Aguado, "generalmente se usa del en las Indias y se toma por qualquier recuento que aya, y así por tierra como por el agua, entre españoles e indios y entre indios y españoles, ora cometan los unos ora los otros, lo que no es en los recuentros que se ha habido contra tiranos y españoles y negros que en esta parte se han alzado". Tal fragmento sale de

lo único que logran es acentuar la imagen de la alevosía y la traición. Así, para la *Instrucción*, estos capitanes son "malos indios", "desvergonzados", "bellacos", "traidores", "traidores a la persona real" y "enemigos capitales". Por un momento, el relato parece subrayar una alianza contra la tiranía entre hispanos e incas. Manco Inca cree, por un lado, que Pizarro está respondiendo a los dones de la reciprocidad pero el conquistador cree que el inca se encuentra defendiendo una causa común contra usurpadores de tronos. De nuevo, es el malentendido de culturas que a la larga solo traerá desventuras.

Una escena de perfecta armonía barroca es la que describe Titu Cusi cuando se produce la captura de Calcuchimac. Pizarro se aparece ante el inca trayendo como presa al capitán atahualpista y ocurre que:

> […] el cual marqués viéndolo [al inca] recibió muy gran contento, y mi padre yendo que iba en sus andas de oro y cristal y corona real, se apeó de ellas y abrazó al marqués que ya se había apeado de su caballo y ambos, mi padre y el marqués, se confederaron en uno, y mandaron a sus gentes que nadie se desmandase, salvo que atendiesen a Quisquis que aun andaba por allí barlobetenado con mucha gente, porque no se desmandase a querer quitar de Challcochimac.[344]

La escena citada no es más que el anhelo de la paz. En ese universo de ideologías combinadas, la violencia se diluye cuando los grandes señores anulan el caos y se tratan, ambos, con respeto y dignidad.[345] Y tal escena tiene su punto culminante cuando Pizarro entrega el prisionero al Inca para que él decida qué hacer con la víctima. El castigo, entonces, resulta atroz: Manco ordena que Calcuchimac sea quemado vivo.[346] En ambas mentalidades, tal tortura y muerte es la peor de las violencias, reservada en una cosmovisión para los traidores y herejes y contemplada, en la otra, como afrenta suprema al cuerpo y al ser.

Historia de Venezuela (1582) y está citado en Manuel Alvar Ezquerra. *Vocabulario de indigenismos en las Crónicas de Indias*. Madrid: CSIC, 1997, p. 187.

344 F. 10r-10v.

345 Tal imagen puede ser barroca. Véase por el ejemplo el ritual de encuentro entre dos virreyes en Eduardo Torres Arancivia. *Corte de Virreyes. El entorno del poder en el Perú del siglo XVII*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2006, p. 101.

346 F. 10r.

5.1.4.2. La animalización del otro

Ya se había señalado que uno de los requisitos primordiales para que un ser humano ejerza la violencia sobre otro, es ver al último como menos humano, casi al nivel de un animal. Cuando el individuo animaliza a su prójimo le resta dignidad y así es más fácil infringirle dolor o fuerza. En la *Instrucción* de Titu Cusi se encuentran estas figuras de indignación que auspician, en el relato, episodios de violencia.

De esa manera, a Atahualpa se le presenta confiado y seguro en que destruirá a los invasores europeos, de ahí que los animalice y rebaje en dignidad. Así, cuando el inca va en pos de la hueste pizarrista apostada en Cajamarca, el narrador señala que éste no va armado con armas convencionales sino con instrumentos de caza que utilizaba para la captura de llamas.[347] En parte, Titu Cusi encuentra en esa explicación la causa del porqué se les hizo tan fácil a los hispanos descalabrar a las fuerzas del inca. Luego, la animalización hacia el otro se troca y la *Instrucción* remarca que los hispanos tomaron al gigantesco séquito del inca como un inofensivo rebaño de ovejas que se dirigía al matadero, que en eso último se volvió el escenario cajamarquino por acción de los caballos y armas de los europeos.[348]

Ya en otro capítulo de este estudio se analizará las formas de violencia que genera la animalización del otro a través del insulto "perro"[349] pero bien vale remarcar que en la *Instrucción* éste aparece con la connotación clara de denigrar al otro, no solo de palabra sino que el insulto canino auspicia un trato malvado hacia el prójimo. Ser tratado como perro es sufrir de vejámenes tales como ser desnudado, encerrado, atado, encadenado por el cuello, aprisionado con grillos en los pies y golpeado. Manco Inca se victimiza asumiendo la imagen del perro en esos diálogos y discursos que Titu Cusi parece recrear. Es frecuente escuchar al Inca autodenominarse "perro" frente a los hispanos para acusar los malos tratos de los que era víctima.

En otros pasajes —y en contextos de absoluta deshonra del Inca— la idea de ser tratado como perro por parte de los hispanos aparece en la voz

347 F. 4r.
348 F. 4r. – f. 5v.
349 Véase el Capítulo 11 en la *Tercera parte* de este libro.

de Manco. No obstante, el soberano cuzqueño parece devolver el insulto con la suprema animalización del enemigo y así el indio se atreve a decirle al hispano "hijo del demonio".[350] Pero la humillación del inca va más allá y ésta genera un desorden cósmico entre los suyos: el gobernante de las cuatro partes del mundo se halla minimizado a una condición de perro y él mismo es consciente de cómo su gente lo ve en esa comprometida situación con todo lo que ello implicaba. Tanto es su pesar que en unas líneas de la *Instrucción* llega a decir que los perros se les trata mejor que a él.

5.2.4.2. Aparece el canibalismo

Aunque escasas, es posible —en la *Instrucción*— encontrar referencias al canibalismo como un acto extremo de aplicación de la violencia. El canibalismo siempre fue considerado, en el imaginario del europeo, como una verdadera aberración. Así, la figura del canibalismo pudo fungir como estigma que buscó subrayar el salvajismo y la barbarie del Nuevo Mundo. En cierta forma, se trató de un intento de delinear una "otredad". No obstante, se trató de una otredad que causó pavor entre los hispanos.[351]

Ya Colón había recibido noticias de que en el Caribe moraban caníbales. Al principio no lo creyó pero luego hubo de aceptar tales versiones. En todo caso, desde esos lejanos días del descubrimiento, los comedores

---

350 El demonio como animal fue un tema en boga en los libros de caballería de esa época. Puede citarse el interesante libro de Diego Ortúñez que narra la desgraciada vida de la mala mujer Artimaga que, gobernando una isla con poder absoluto por obra y gracia del demonio, decide tener relaciones sexuales para procrear un hijo con el enemigo de la humanidad. No obstante, el demonio, no pudiendo usar figura humana para ese fin, debió meterse en el cuerpo del animal más horroroso que encontró: un fauno. Ese fauno era "el más monstruoso de todos los animales" y lo era "porque de natura humana de hombres de razón por abominaciones de los padres que hacían con bestias fieras vino a corromperse la naturaleza y a engendrar aquel animal tan monstruoso". Y horrible era, realmente, el fauno pues, en su composición física, tenía de toro, de león y de caballo; además de brazos velludos, cuello de elefante y cabeza humana coronada con un grueso cuerno. En ese monstruo hubo de meterse el demonio para así poder procrear con Artimaga. Como es de entenderse, de tal aberración no podía salir nada bueno: el monstruoso y depravado animal engendró otro aberrante y monstruoso animal que, en su nacimiento, destrozo el vientre de la mujer hasta ocasionarle la muerte. Véase Diego Ortúñez de Calahorra. *Libro tercero de la primera parte del Espejo de príncipes y caballeros*. Zaragoza: Nagera, 1555, cap. XIV, pp. 52-64.

351 Cfr. Carlos A. Jáuregui. *Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*. España: Iberoamericana- Vervuert, 2008, pp. 49.

de carne humana fueron vistos como verdaderos salvajes. No solo eso, paulatinamente, tal aberración se asoció indefectiblemente al paganismo y a la herejía; y como pecaminosa desviación fue elevado al nivel de la sexualidad monstruosa, la sodomía y el incesto.[352] Los propios reyes hispanos veían a los caníbales como inhumanos; de ahí que autorizaba a los conquistadores a cazarlos y esclavizarlos cuando pudiesen.[353]

Cieza de León dice haber visto caníbales en la actual zona del Valle del Cauca. El minucioso cronista señala que en las casas de esa gente se podía observar manos, pies y cabezas humanas de los muchos indios a los que se les había dado muerte. No solo eso, Cieza también menciona que una especie de salchichas ahumadas y longanizas orlaban las entradas de las moradas de esos indios, siendo esos embutidos de carne humana. Ante esa visión al cronista le parece natural catalogar a esos indios como verdaderos salvajes que dedican buena parte de su tiempo a hablar con el demonio.[354]

Para los Andes, propiamente dichos, se pueden hallar referencias al canibalismo. Garcilaso de la Vega, por ejemplo, copiando casi a la letra el referido capítulo de Cieza, señala el canibalismo pero como costumbre de gente bárbara, salvaje y cruel. Esto tiene un propósito, que no es otro que hacer el contrapunto entre la civilización —representada por los Incas— y la barbarie primitiva.[355] Guamán Poma, por su parte, es más ambiguo en sus referencias a los comedores de carne humana ya que a algunos los encuentra lejos de las fronteras culturales de los incas, y otras veces entre los mismos cuzqueños. Sobre los primeros, se trata de la gente del Antisuyo, de la ceja de selva; propensos a comer carne humana y a hacer

352 Carlos A. Jáuregui. *Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*. España: Iberoamericana- Vervuert, 2008, pp. 75-77.

353 AGI, "Real Provisión […] dando licencia a todos los que por mandato de S.M. vayan a las Islas y Tierra Firme del Mar Océano, descubiertas y por descubrir, para que, si los caníbales se resisten, como hasta ahora, a recibir en sus tierras a los que van por mandato de S.M. y a darles obediencia, los puedan capturar y traer a estos reinos y, pagando la parte que pertenezca a S.M., los puedan vender y aprovecharse de ellos, ordenando que esta provisión sea pregonada". Indiferente,418,L.1,F.116R-116V, año 1503.

354 Pedro Cieza de León. *Crónica del Perú. Primera Parte*. Tercera Edición. Introducción de Franklin Pease. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1995 [1553], cap. XXVI, p. 92.

355 Garcilaso de la Vega. *Comentarios reales de los Incas*. Prólogo de Aurelio Miró Quesada. Lima: Librería Internacional del Perú, 1959 [1609], pp. Lib. I, cap. XII, p. 33.

la guerra. Según el relator —además— viven en pobreza y desnudez, delineando —de esa forma— la imagen del salvajismo. En el otro extremo, están los incas que según Guamán Poma sí podían utilizar, de vez en vez, carne humana para ofrecérsela a las huacas, claro que hacían esto por influencia demoniaca.[356]

En la *Instrucción* las fuerzas de Manco Inca a veces se comportan como verdaderos caníbales: despedazan a los hispanos que capturan y no dudan en pasearse luciendo sus cabezas y miembros cercenados.[357] Pero el momento del canibalismo como acto extremo de violencia se da cuando Manco Inca captura a un par de españoles que están intentando huir del refugio vilcabambino. El pasaje que narra lo que a esos prófugos les esperaba es digno de reproducir:

> […] dos españoles presos rendidos, que allí tenía consigo, a los quales hazía muy buen tratamiento dándolos de comer junto assí, se le huyeron por avisos que del Cuzco les vino y, no se sabiendo dar maña, los tornaron desde un pueblo llamado Maras dos leguas del dicho pueblo de Tambo, a los quales como mi padre preguntase la causa por qué se huían, no supieron dar razón de sí, e visto por mi padre que aun éstos le pagaban tan mal el bien que les hacía, y aun al uno dellos que era Antonico arriua dicho, que había avisado a mi padre en el Cuzco de lo que los españoles trataban contra él, no sabiendo conoçer el tratamiento que mi padre le había hecho y hazía, trayéndole en hamaca y haziéndole el tratamiento de hijo, le aconteçió lo que a los demás; que fue que los mandó entregar a unos indios *moyo moyos andes* para que despedaçados los comiesen.[358]

El pasaje es revelador pues apela a varios tipos de violencia. En primer término, a la del propio Inca que ya es delineado como un ser desengañado, harto de las traiciones de los hispanos y poco dado al perdón. Asimismo, se puede entender el terrible efecto y consecuencias de romper los lazos de reciprocidad que al parecer Manco había tenido con esos hispanos.

356 Guamán Poma de Ayala. *Nueva corónica y buen gobierno* (c.1615). Edición "en línea" de la Biblioteca Real de Dinamarca. En http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/1/es/text/, f. 77 [77]; 176 [178]; 278 [280]; 292 [294] y 948 [962].
357 F. 41v.
358 F. 42r. –F. 42v.

De la misma manera, se rescata un paradigma violento que aterraba la mentalidad de los hispanos: la posibilidad de ser devorado por un caníbal. En ese sentido, el discurso está advirtiendo a un eventual lector que el poder del inca aún es grande, tanto así que tiene entre sus cortesanos un escuadrón completo, traído de las profundidades más incivilizadas del imperio, dispuesto a devorar a los enemigos de su señor.

En otra línea de análisis, se puede profundizar en lo referido a los indios moyo moyo. Todo parece indicar que eran nativos de la zona de Tarija y que, tras ser conquistados por los incas, fueron tratados como *mitanis*.[359] Al pertenecer a la zona este de los Andes, los propios incas los veían como primitivos. No obstante, sabían aprovechar su fuerza bruta pues eran bravos guerreros, especialistas en arco y flecha. Con posterioridad, ya en tiempo de la conquista, se les tenía como indios brutos y comedores de hombres, aunque ningún dato fidedigno dé prueba de ello.[360] Es muy probable que Titu Cusi este utilizando el paradigma terrorífico del caníbal aplicándolo a estos servidores de su padre para causar temor entre posibles enemigos.

5.1.4.3. El fuego asesino y las huacas violentas

En la perspectiva andina se encuentran en el documento de Titu Cusi dos pasajes de extrema violencia: la muerte en la hoguera de Calcuchimac por orden de Manco Inca y la lucha de este último soberano con la huaca Huarivilca.

Sobre el primer episodio, la *Instrucción* es el único documento que lo narra de esa manera, con ese predominante protagonismo de Manco Inca:

359 F. 42v. – F. 43r.

360 Sobre los indios moyo-moyo puede verse: L. Guillermina Oliveto y Paula C. Zagalsky. "De nominaciones y estereotipos: los chiriguanos y los moyos moyos, dos casos de la frontera oriental de Charcas en el siglo XVI". *Bibliographica americana*. N° 6, setiembre del 2010 y F.M. Renard Casevitz, T.H. Saignes y A.C. Taylor. *Al este de los Andes. Relaciones entre las sociedades amazónicas y andinas entre los siglos XV y XVII*. Lima: IFEA. Efectivamente, los documentos de archivo sitúan a los indios Moyos de Copabilque, en La Plata, Proncia de Charcas. Véase AGI. "Petición de María Jacoba de Mendoza de un nuevo título, por habérsele perdido el original, de la Confirmación de Encomienda de indios Moyos de Copabilque". LIMA,201,N.23, año 1646. Un libro de reciente data —al que no hemos podido acceder— es el de Mario E. Barragán. *Juicio por la posesión de los indios moyos moyos. Análisis interpretativo del juicio entre Juan Ortíz de Zárate y Cristóbal Barba (AGI, Justicia 1125)*. España: Editorial Académica Española, 2011.

> Resçiuidos que fueron en vno mi padre y el Marqués, saliéronse juntos de Villcacunga y durmieron aquella noche en Xaquixaguana, a donde le entregó el Marqués á mi padre el Challcochima, diciendo: "Veis aquí, señor Mango Inga, os traigo preso a vuestro enemigo capital, Challcochima. Veis lo que mandáis que se haga del". Y mi padre como lo vio, mandó que luego fuese quemado a vista de todos, porque ffuese la nueva a Quisquis, su compañero, y fuese para éste castigo y a los demás exemplo. Hecho este castigo de tan mal indio como era aquel, se fueron de allí para el Cuzco juntos, aunque iba mi padre con gran pena por ver la desverguença de aquel indio Quisquis. Y llegado que ffueron al Cuzco, mandó mi padre a toda su gente que rrespetasen y tuviesen en mucho al Marqués y á los suyos y los proueyesen de todo lo neçesario, hasta quél bolviese, diciendo que quería ir a matar aquel vellaco de Quisquis y destruir toda su generasçion, pues tanto se le desuergonçaba, así a él como á los españoles, que tanto, por entonces, quería á causa de haberle paresçido tan bien el Marqués Don Françisco Piçarro. [361]

Esos eran los días cuando el inca creía en los hispanos y cuando estos parecían haber armado todo un tinglado para que Manco Inca confiase en ellos. Lo sorprendente es la pena a la que Manco Inca condena al peligroso y bravo Calcuchimac: morir quemado. Tal pena era de una violencia extrema: destruir el cuerpo, ya se había señalado, era destruir materia y ser. Así, los parientes y el ayllu de ese capitán no podrían cuidar de su momia y su "alma" estaría condenada a vagar errante. Que no se olvide que Atahualpa prefirió el bautizo para evitar el fuego pues era consciente de que su *mallqui*[362] no debía ser destruido. Aquí, el Inca, tal vez tremendamente malquistado con ese capitán y por un afán de *realpolitik* de señalar que esta de lado de los hispanos somete a ese indio a tal tormento.

También puede pensarse que Manco Inca quiere utilizar los mismos métodos hispanos para remarcar que conoce algo de la gravedad de las ofensas que los europeos comenzaban a considerar. Ya lo había visto y aquilatado el inca con lo ocurrido con Atahualpa y supo que la pena del fuego era para la suprema traición y para la idolatría. No se sostiene aquí que Manco Inca ya consideraba el castigo del fuego como una muerte

361 F. 10v.

362 *Mallqui* hace referencia a la momia de los incas.



Ilustración N° 7:
Don Francisco Pizarro prende fuego a la casa del abuelo de Guaman Poma: "Daca el oro y la plata, indios!"

Dibujo tomado con licencia de la Biblioteca Real de Dinamarca, Copenhagen, GKS 2232 4to: Guaman Poma, *Nueva corónica y buen gobierno* (1615), f. 396 [398], dibujo n° 159.

para idólatras, pero sí como una pena que, infringida a un enemigo de los hispanos, podía atraerle el apoyo que requería y hacerlo quedar como buen amigo. Que no se olvide, que los hispanos ya se habían hecho cierta fama de aplicar el castigo del fuego para aterrorizar a los indios.[363]

El otro tipo de violencia andina que se desliza en el relato es el de la lucha entre el Inca y las huacas. Las huacas, como se sabe, tienen un poder determinante en el mundo ritual de la gente andina. Así como las divinidades participan del acto más cotidiano también lo hacen en los momentos cumbres de la guerra. Los ídolos bien podían guerrear con los humanos, y los ejércitos apresuraban su marcha bajo el patrocinio de estas efigies. Aunque este asunto será desarrollado a profundidad en el parágrafo dedicado a la violencia en la *Relación* de Santa Cruz Pachacuti[364]; en la *Instrucción* también se puede encontrar un pasaje de hondo significado en el que Manco Inca se ve en la necesidad de guerrear contra Huarivilca, la poderosa huaca-oráculo de los huancas.

Titu Cusi narra la desazón que le había producido a su padre la alianza de los huancas con los hispanos. Tanta era esta que el Inca prometió destruir a ese ayllu sin perdonar mujeres ni niños. Es más, y aquí esta lo más grave, prometió destruir a la huaca principal de la etnia. Durante varios encuentros, los quechuas masacraron a los huancas, quienes son pintados como sumisos y siempre clamando por sus nuevos amos hispanos. Los conquistadores, sabedores que debían ayudar a sus nuevos aliados, llegaron en auxilio de los huancas y se enfrentaron durante dos días con los españoles a quienes, tras dura refriega, lograron derrotar. Desde ese instante, los huancas quedaron a merced del inca.

La venganza de Manco Inca es terrible. Y lo es porque el señor cuzqueño hará escarnio del dios principal del pueblo huanca. Según el relato de la *Instrucción*:

363 Recuérdese las terribles hogueras de indios que Diego de Almagro realizó en su malograda expedición a Chile. Guamán Poma —por su parte— recuerda con estupor como los hispanos, por pura codicia, quemaron vivo al Curaca Guamán Chahua. Véase Guamán Poma de Ayala. *Nueva corónica y buen gobierno* (c.1615). Edición "en línea" de la Biblioteca Real de Dinamarca. En http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/1/es/text/, f.397 [399]. Véase Ilustración N° 7.

364 Véase el Capítulo 6 de esta parte.

> Otro día después, ya algo reffaçinada la çente, se tuvo de allí, por las jornadas que hauía ido, a vn pueblo llamado Vayocache, que es la parte donde estaua el ídolo llamado Vari Villca, y en vn día que allí descansó lo mandó sacar del lugar donde estaua enterrado hasta los hombros y cabada la rredondez della, mandó sacar todo el tesoro que le tenían ofresçido y las yanaconas y criadas y criados que estauan diputados para el seruiçio de aquella guaca, en el qual la çente de aquella tierra tenía mucha confiança; los mandó matar a todos para que entendiesen que él era el señor, y al ídolo echándolo vna soga al pescuezo le traxieron arrastrando por todo el camino con gran denuesto por çerros y piedras, y çiénegas y lodos veinte leguas de camino, diciendo "veis aquí la conffiança que tenían aquellos guancas deste ídolo, al qual tenían por Viracochan; mira en que han parado ella y ellos y sus amos los españoles.[365]

El relato lleva al eventual lector a un episodio más de la guerra ritual andina. La guerra (y su violencia) no solo debe destruir a los hombres; también lo debe hacer con los dioses en los cuales la gente tiene depositado todo su patrocinio y confianza. Al parecer era costumbre antigua. Es más, se recuerda la conmoción que había causado Atahualpa al momento de destruir el ídolo Catequil (en Huamachuco) por haber fallado un oráculo.[366] El impacto que tal acción podía tener entre los miembros de un clan podía ser devastador. Lo sorprendente es que Titu Cusi recoja el incidente como

365 F. 50r.

366 El pasaje aparece en Sarmiento de Gamboa es de un gran impacto. A la letra dice: "Llegado, pues, Atahualpa a Guamachuco, dos principales señores de su casa vinieron a hacer sacrificio a el ídolo o guaca de Guamachuco y que le preguntasen por el suceso que tendrían sus cosas. Fueron los orejones, hicieron el sacrificio, consultando el oráculo. Fueles respondido por él que Atagualpa tendría mal fin, porque era tan cruel y tirano derramador de tanta sangre humana. Esta respuesta del diablo dieron los orejones al inga Atagualpa, y por eso se indignó Atagualpa contra el oráculo y apercibió su gente de guerra y fue hasta donde estaba la guaca. Y cercado el sitio donde ella estaba, tomó una alabarda de oro en la mano, llevando consigo los dos de su casa que habían ido a hacer el sacrificio. Llegó a donde el ídolo estaba, de donde salió un viejo de más de cien años, vestido de un vestido hasta en pie, muy velludo y lleno de conchas de la mar, que era sacerdote del oráculo que había dado la respuesta dicha. Y sabido por Atagualpa que era aquél, alzó la alabarda y dióle un golpe, de que le cortó la cabeza. Y entró en la casa del ídolo, al cual también derribó la cabeza a golpes, aunque era de piedra. Y luego hizo quemar al viejo, ídolo y casa suya, hízolo todo polvo y mandólos volar por el aire". Pedro Sarmiento de Gamboa. *Historia de los Incas*. Buenos Aires: Emecé, 1943 [1572], cap. 64, p. 157.

un elemento de común aceptación, como un procedimiento, que aunque terrible, era necesario para castigar a quienes eran proclives a la traición.

5.2. La noción de violencia en la *Nueva corónica y buen gobierno* de Felipe Guamán Poma de Ayala

5.2.1. Un estado de la cuestión sobre un relator de primer orden

Aun sorprende el tímido ahondamiento que, sobre las nociones de cultura política barroca, se ha hecho sobre la base de la *Nueva corónica*.[367] La poca producción sobre ese tópico tal vez parte del hecho de que tan importante documento no ha sido puesto en su justa medida.[368] Más que una extensa carta al rey, el escrito de Guamán Poma de Ayala[369] es un libro dividido en dos grandes secciones a saber: la crónica, propiamente dicha y un tratado político de corte arbitrista, ambos géneros en boga entre fines del siglo XVI y mediados del siglo XVII.

Pero si el lado del análisis político que se desprende del arbitrismo de tal autor ha sido más o menos dejado de lado, no se encuentra un artículo o libro que se adentre a la noción de violencia que manejó Guamán Poma. Para muchos, el tema parece ser obvio: la violencia se desprende en cada folio de tan impactante texto: está en la narración de las guerras y los castigos que infringían los incas, en la descripción de la Conquista del Perú, en la acusación de los maltratos hacia los indios por parte de los hispanos, en la enunciación de un mundo al revés y en el retrato descarnado del mal

367 Felipe Guamán Poma de Ayala. *Nueva corónica y buen gobierno* (c.1615). Edición "en línea" de la Biblioteca Real de Dinamarca. En http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/1/es/text/ De aquí en adelante, la foliación citada en las notas al pie de página remite al lector a este portal.

368 Al respecto véase, como punto de partida, María Pilar Pérez Cantó. *El buen gobierno de don Felipe Guamán Poma de Ayala*. Quito: Abya-Yala, 1996 y Marcela Pezzuto. "Una lectura de la tradición humanista en el discurso de *Nueva corónica y buen gobierno* de Felipe Guamán Poma de Ayala". En *Moenia*. N° 12, 2006, pp. 225-241.

369 Datos esenciales sobre Guamán Poma en Franklin Pease. *Las crónicas y los Andes*. México: FCE, 1995, pp. 261-310. Antes, Rolena Adorno —gran especialista en Guamán Poma —había escrito su *Guamán Poma: literatura de resistencia en el Perú colonial*. Lima y México: XXI, 1991.

gobierno. Entonces parece que, de nuevo, es redundante tratar de sobre lo que supuestamente es tan obvio.[370]

Asimismo, podría parecer cansino acercarse otra vez al infolio en cuestión ante la abrumadora cantidad de libros, artículos, tesis y ensayos que durante las últimas décadas han aparecido.[371] Pero las más de mil páginas y cuatrocientos dibujos están lejos de agotar las interpretaciones que sobre él puedan hacerse.[372] Lo que se ha dado, es que los análisis han

370 Solo partiendo del análisis de la treintena de páginas de la bibliografía que incluye Rolena Adorno en la edición web de la obra de Guamán Poma se puede percibir la ausencia de un libro o estudio que, por lo menos en su título, prometa el ahondamiento del problema que aquí se busca dilucidar. Confróntese la dicha bibliografía en: http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/biblio/index.htm

371 La bibliografía básica que se consultó para la elaboración de este parágrafo (hayan o no hayan sido utilizadas sus ideas o propuestas en el presente escrito) incluyen los estudios de: Juan Dejo. *Aproximación al estudio de la identidad andina: Nueva corónica y buen gobierno de Guamán Poma de Ayala: la voz de un Yo andino frente al otro*. Tesis para optar al grado de Bachiller en Historia. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1989; Raquel Chang-Rodríguez. *El discurso disidente: ensayos de literatura colonial peruana*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1991; Rolena Adorno. *Guamán Poma: literatura de resistencia en el Perú colonial*. Lima y México: XXI, 1991; María Pilar Pérez Cantó. *El buen gobierno de don Felipe Guamán Poma de Ayala*. Quito: Abya-Yala, 1996; José Cárdenas. *La redacción de la Nueva Corónica y Buen gobierno*. Tesis para obtener el título de licenciado en Lingüística. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998; Juan Andía. *El cronista Felipe Guamán Poma de Ayala. Un precursor de los Derechos Humanos*. Lima: Centro de Investigación Empresarial, 2002; Victoria Cox. "La simbología europea en el manuscrito de Guamán Poma: el águila heráldica y las columnas de Hércules". En *Túpac Yawri. Revista Andina de Estudios Tradicionales*. N° 2, pp. 161-172, 2011; Brenda Acevedo. "La resistencia cultural en Felipe Guamán Poma de Ayala. Análisis del yo discursivo en la Nueva corónica y buen gobierno a través de la iconografía: ¿un yo disidente o un yo amalgamador?". *Crónica Urbana*. N° 15, pp. 19-30, 2010; José Carlos de la Puente. "Cuando *el punto de vista nativo* no es el punto de vista de los nativos: Felipe Guamán Poma de Ayala y la apropiación de tierras en el Perú colonial". *Bulletin de l' Institut Français d' Études Andines*. Tomo 37, N°. 1, pp. 123-149, 2008; "Felipe Guamán Poma de Ayala: administrador de bienes de comunidad". *Revista andina*. N° 47, pp. 9-52, 2008; Marcela Pezzuto. "Una lectura de la tradición humanista en el discurso de *Nueva corónica y buen gobierno* de Felipe Guamán Poma de Ayala". *Moenia*. N° 12, pp. 225-241, 2006; Juan Ossio. *En busca del orden perdido. La idea de Historia en Felipe Guamán Poma de Ayala*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2008.

372 Muy interesantes son, por ejemplo, las tesis de José Cárdenas sobre la redacción y carácter de la *Nueva corónica*. En ese texto, el lector podrá descubrir las fuentes que utilizó el cronista, el porqué del uso arcaico de "corónica" por parte de Guamán Poma, aspectos del uso del lenguaje y, lo más interesante, la idea de la posibilidad de que la *Nueva corónica* haya sido un texto redactado con la participación de tres personas. Véase José Cárdenas. *La redacción de la Nueva corónica y Buen gobierno*. Tesis para obtener el título de licenciado en Lingüística. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998.

partido, en la generalidad de los casos, del estudio etnohistórico, literario, iconográfico y antropológico. Buena parte de ellos, con justa razón, han tratado de separar lo "andino" frente a lo netamente "occidental"; otros —a través de un estructuralismo elemental— han proclamado a Guamán Poma como un segundo Bartolomé de las Casas y se han enfocado en señalar la opresión de la "colonia" (término que Guamán Poma no usa en ningún momento) sobre las poblaciones nativas, cayendo a veces en el juego ideológico y en el simplismo analítico.[373]

En todo caso, aún es necesario que, bajo la óptica de la historia del poder y de la cultura política antiguorregimental se reabra el estudio de la *Nueva corónica*, más aun de la sección *Buen gobierno* que, valga verdades, no ha recibido estudios a profundidad y menos bajo el enfoque de los estudios políticos sobra la tratadística y al arbitrismo del XVII. Para lo que muchos historiadores clásicos resultó confusión pura, es probable que haya resultado ser el primer tratado político a modo de "espejo de príncipes" escrito en los Andes y salido, no de la pluma de una clérigo hispano o criollo letrado, sino de un indio que estaba a la altura del reto que él mismo se había autoimpuesto.[374]

Bajo esas consideraciones este capítulo se ha impuesto un reto mucho más específico: clarificar el concepto de violencia que Guamán Poma manejó en su crónica y tratado de política. Al ser un caso único, el libro se abre, en tal intento, a múltiples dimensiones. Por un lado, hay una noción de violencia que viene directamente de la cultura política hispana de

373 Véase Juan Andía. *El cronista Felipe Guamán Poma de Ayala. Un precursor de los Derechos Humanos*. Lima: Centro de Investigación Empresarial, 2002. Un texto que trata de remarcar la superioridad indígena frente a lo occidental es el texto de Brenda Acevedo. "La resistencia cultural en Felipe Guamán Poma de Ayala. Análisis del yo discursivo en la Nueva *corónica* y buen gobierno a través de la iconografía: ¿un yo disidente o un yo amalgamador?". En *Crónica Urbana*. N° 15, 2010, pp. 19-30.

374 Recuérdese, por otro lado, que Raúl Porras Barrenechea calificó la obra de Guamán Poma como "monstruosa miscelánea" y al cronista de semiculto. Sobre la intención de la *Nueva corónica* y su autor Juan Ossio tiene otra visión. Él sostiene que la crónica está al servicio de los intereses indígenas. Al respecto véase Juan Ossio. *En busca del orden perdido. La idea de Historia en Felipe Guamán Poma de Ayala*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2008, p. 195, 240. Para Dejo, es el intento de dirigirse a toda la sociedad colonial, integrando sus diversas voces, para alcanzar el buen gobierno. Véase Juan Dejo. *Aproximación al estudio de la identidad andina: Nueva corónica y buen gobierno de Guamán Poma de Ayala: la voz de un Yo andino frente al otro*. Tesis para optar al grado de Bachiller en Historia. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1989, p. 219.

los siglos XVI y XVII.[375] En ese sentido, se encontrará una ligazón con los escritores que en ese momento escribieron sobre el tema para descubrir que en Guamán Poma interiorizó los complejos entramados de las concepciones sobre el poder y su corrupción. Así, la violencia en el libro no es sino el abuso del poder, la fuerza devenida en tiranía, el alejamiento de preceptos naturales emanados de la misma esencia de Dios. Tal violencia, aunque no desaparece, se aminora o neutraliza tras el encumbramiento de la justicia real que es la materialización terrena de la divina.

Por otro lado, el reto de este parágrafo se acrecienta cuando —como otros tantos investigadores— se intentará postular una noción de violencia nativa a los Andes prehispánicos y superviviente en las concepciones mayoritariamente occidentales del cronista. Para ello, se recurrirá a los postulados ya clásicos de la etnohistoria que encuentran que la fuerza aparece cuando los lazos de reciprocidad y redistribución (que moldearon al mundo andino desde hace más de 5000 años) declinan o no se cumplen por parte de los miembros de la comunidad. No solo eso, la violencia, como fenómeno, está relacionada, tal cual se ha analizado en capítulos anteriores, a lo que en la cosmovisión andina se entiende por "ser humano", ya que el uso de la fuerza de un individuo a otro está ligado a lo que los antropólogos han llamado "la otredad".

De esa manera, lo que se plantea en estas páginas es que en la *Nueva corónica* de Guamán Poma la violencia es la fuerza que surge cuando se mella la justicia del rey. El daño de esa justicia está relacionado, como la tratadística política de ese entonces sostuvo, al concepto de tiranía que, en el caso de los Andes, se expresa a través de malos agentes de la administración que abusan de los indios. De la misma manera, Guamán Poma sostendrá que la violencia es prueba de la Providencia en virtud a un castigo por la tiranía de los incas que señorearon la región antes que llegaran los hispanos con la verdad de Jesucristo (verdad que solo había sido revelada parcialmente —según el relato— en los Andes antes que los Incas la erradicaran totalmente). Asimismo, la violencia es también, en la *Nueva corónica*, desproporción, disonancia y entrega a las bajas pasiones del ser humano. Desde otra perspectiva, una perspectiva andina, la violencia aparece en la crónica como la ruptura de los lazos de reciprocidad y

375 Véase el Capítulo 4 de esta parte.

redistribución (que habían caracterizado las relaciones sociales en la cosmovisión prehispánica), como desgracia lingüística y como consecuencia de la desestructuración del mundo nativo en su choque con occidente.

5.2.2. Nomenclatura de la violencia en la *Nueva corónica*

¿Cuáles son los términos que utiliza el cronista para hacer referencia al fenómeno de la violencia o a los actos de violencia? Lo primero que se hace evidente es que Guamán Poma utiliza contadísimas veces la palabra *violencia*. No llegan ni a cinco las menciones. Sin embargo, para buena parte de los estudiosos, la obra que aquí se analiza es un relato dedicado a la violencia del orden colonial. La explicación que se puede dar a esta especial circunstancia es la misma que se aplica a la tratadística política barroca: tales infolios describen el fenómeno más que postular los conceptos. Los tratados políticos de ese entonces no son como los que surgirían a partir del siglo XIX en adelante en los que se postulan conceptos y se teorizan sobre ellos. En el barroco eso no puede darse ya que se estudia la obra de Dios, siempre perfecta y solo manchada por el pecado del género humano que, por su libre albedrio, se aleja de la perfección de un orden natural pre establecido.

"Violencia" aparece en la *Nueva corónica*, según la traducción de Urioste, como *haplla*[376] y la palabra está relacionada a la conducta de los ebrios y adúlteros. En ese sentido, para Guamán Poma, en una apreciación muy específica, la violencia se encuentra en la pasión del hombre y la mujer que han dejado de lado la moderación que todo buen cristiano debe tener. Así, el primario concepto de violencia del cronista se engarza directamente con el de los tratadistas políticos que se vienen analizando en estas páginas: cae en el uso de la fuerza quien se aleja de las virtudes cardinales (fortaleza, justicia, prudencia y templanza).[377] Los vicios en los

376 Véase Fs. 306 [308]; 313 [315]; 863 [877]. Para Jorge Urioste, en su traducción, es "ira, violencia". No obstante, para Domingo de Santo Tomás el término significa "palabcero". Confróntese, *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú*. Valladolid: Fernández de Córdova, 1560, p. 82. En Diego de Torres significa "áspero de condición". Véase *Gramática y vocabulario en la lingua general del Perú llamada quichua y en la lengua española*. Hidalgo, 1603, s/f.
377 Véase el capítulo 4 de esta parte.

que cae el hombre propician el castigo y el sufrimiento. Tal es la violencia del castigo que Dios envía a los pecadores. En la mentalidad de Guamán Poma tal concepción está muy interiorizada en virtud a la enseñanza de su indirecto maestro intelectual, Luis de Granada, quien señala las calamidades de la que será víctima el vicioso. Lo dice así el dominico:

> Más por el contrario cuan grandes sean los disfavores con que [Dios] abate y condena los vicios, no se puede ni con muchas palabras declarar. Quien de esto quisiese saber lea el capítulo veinte y ocho del Deuteronomio donde hallará tan terribles y espantosas maldiciones y azotes con que amenaza Dios a los quebradores de su ley, que le dejarán atónito y espantado, y le darán a conocer cuán grande mal sea el pecado, y cuán grande el odio que Dios le tiene, y cuán grande el rigor con qué lo castigó.[378]

En la *Nueva corónica* las acciones de los adúlteros y borrachos también propician actos de fuerza. Tales personajes son castigados de manera terrible en la propuesta del autor. En el dibujo n° 120 se ve como un *Uachoc haplla* (adúltero violento) es apedreado inmisericordemente mientras su ejecutor le grita, piedra en mano, ¡*Uanuy, auca!* ("¡Muere, enemigo!"). La humanidad del adúltero, en virtud a su pecado, se ha visto disminuida y por ello es proclive a que se use en él la fuerza.[379] Por su parte el borracho, es violento porque es necio y así se transforma en objeto de una supuesta ira del Inca que lo castiga mientras ordena a voz de cuello "arrástrenlos violentamente, pisotéenlos a los violentos del Tahuantinsuyo".[380]

---

378 Luis de Granada. *Primera parte de la introducción del símbolo de la fe*. Madrid: Imprenta Real, 1646 [1583], p. 189. El referido capítulo bíblico al que hace alusión el dominico es realmente sobrecogedor. En esas líneas se entiende a la violencia del mundo como castigo divino: guerras, pestes, dolor, muerte y ansiedad son el natural corolario de alejarse de la ley de Dios. El final de esa sección bíblica es más que elocuente: "tu vida estará siempre en peligro y tendrás miedo de día y de noche, y nunca tendrás segura la vida" (Deuteronomio, cap. 28, v. 66). Sobre la influencia de Luis de Granada en la *Nueva corónica* véase Marcela Pezzuto. "Una lectura de la tradición humanista en el discurso de *Nueva corónica y buen gobierno* de Felipe Guamán Poma de Ayala". En *Moenia*. N° 12, 2006, p. 228.

379 Cfr. F. 306 [308]. Véase la Ilustración N° 8.

380 Cfr. F. 313 [315]. Ahí la frase en quechua sería: *"Astaya ayzarcoy, sarocuychic Tauantin Suyo hapllacta llullata yscay sonco machascata."*



Ilustración N° 8:
"Pena de muerte a pedradas para adúlteros, o *wach'uq*".

Dibujo tomado con licencia de la Biblioteca Real de Dinamarca, Copenhagen, GKS 2232 4to: Guaman Poma, *Nueva corónica y buen gobierno* (1615), f. 306 [308], dibujo n° 120.

"Alboroto" (y los derivados de la palabra) define "violencia" en Guamán Poma. Esa relación es muy clara y es común en el lenguaje de la época. Tiene que ver con desorden, rebeliones, guerras, pendencias, ruido, pasión y enojo.[381] Así, para Guamán Poma hubo gran alboroto cuando la gente en Castilla tuvo noticias del oro y la plata del Nuevo Mundo. También se lamenta el cronista de los casi cuarenta años del alboroto que se dio en el reino tras la muerte de Huayna Cápac:

> […] desde el alboroto deste rreyno y alsamiento de los dos hermanos ynfantes y rreys *Tupa Cuci Gualpa Uascar Ynga* lexítirno con su ermano uastardo *Atagualpa Ynga* duraron la contradición hasta la muerte. Desde el alsamiento treynta y seys años se perdió el rreyno y de toda la rrequiesa y mucha muerte de capitanes y de yndios particulares y rrobamiento de entre yndios ellos propios. Y no abía justicia; andaua alborotado la tierra y se perdió todo en este tienpo. Saltaron los españoles cristianos a este rreyno y conquistó la tierra y mató a los *Ynga*s y capitanes y llebó mucho oro.[382]

En tal cita, "alboroto" es violencia grave pues deviene en la pérdida del mundo tal cual se conocía y tiene que ver con la ausencia total de justicia. Asimismo, la guerra entre Huáscar y Atahualpa es otro "alboroto" que permitió que los hispanos tomaran casi de sorpresa a los andinos que ni siquiera se opusieron a la conquista.[383] La palabra es, también sinónimo de guerra o rebelión y hasta la misma desestructuración del mundo andino es vista como un gran alboroto: "Y ancí ubo muy mucha hambre y alboroto y se murió mucha gente y rrebuelta en todo el rreyno, daca oro y toma oro".[384] Y así los ejemplos pueden aumentar.

Finalmente, Guamán Poma asocia la violencia a la palabra más evidente que, hasta nuestros días, determina el uso de la fuerza en su más

---

381 Sebastián de Covarrubias. *Tesoro de la lengua castellana*. Madrid: Sánchez, 1611, F. 34/v.
382 Cfr. F. 114 [114].
383 Cfr. F. 117 [117]. Rolena Adorno trabaja el tema de cómo, en la interpretación de Guamán Poma, no hubo conquista pues los incas no opusieron resistencia. Al respecto véase Rolena Adorno. *Guamán Poma: literatura de resistencia en el Perú colonial*. Lima y México: XXI, 1991, p. 44.
384 Cfr. F. 389 [391].

amplio sentido y afectación sobre los seres humanos: “guerra”. Para el autor de la *Nueva corónica* hay una época en la Historia andina, anterior a la de los incas, donde la gente solo se dedicó a la violencia de la guerra y que denominó *Auca pacha runa*.[385] Como es de entenderse, la guerra trae hambre, desolación, mortandad y pestilencia. Pero también la palabra “guerra” hace alusión al carácter de muchos gobernantes incas, a veces como elogio, otras para señalar el apasionamiento desmedido y alevoso de un rey. Pero también, en las complejas visiones que el cronista tiene del *otro* aparecen, muchas veces, menciones a “indios de guerra” que por ser indios alejados de la civilización andina (en tiempos prehispánicos) o ser infieles (en tiempos coloniales) son proclives a la barbarie de la violencia.[386]

5.2.3. La violencia también la envía Dios

Aunque sutil, es interesante el argumento que desarrolla Guamán Poma para sostener que la violencia es inherente a la vida en humanidad. Tal *tropos* ya lo había desarrollado y lo seguiría desarrollando la tratadística política de ese entonces. La idea la había adelantado ese genio de la política que era el padre Pedro de Rivadeneira en su *Tratado de la tribulación*. Para él, y otros tantos, la violencia y su fuerza destructiva también era, en última instancia, una prueba de Dios a la humanidad.[387] Esa concepción, tan en boga, la traslada el cronista andino a sus primeros folios y lo hace, al parecer, siguiendo el consejo que da —de nuevo— Luis de Granada en su arte sobre la retórica del sermón.[388]

---

385 Cfr. F. 64 [64].
386 Sobre estos indios en particular Cfr. F. 77 [77].
387 Tal tema está desarrollado en el Capítulo 4.
388 Sin dudas hay una influencia moral en la *Nueva corónica*, no obstante, no es que Guamán Poma sea un caso particular de utilización de la retórica eclesiástica tal cual lo sugiere Dejo. Véase Juan Dejo. *Aproximación al estudio de la identidad andina: Nueva corónica y buen gobierno de Guamán Poma de Ayala: la voz de un Yo andino frente al otro*. Tesis para optar al grado de Bachiller en Historia. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1989, p. 235. Téngase en cuenta que cuando alguien se adentraba en la política durante el Antiguo Régimen, se adentraba en la religión y en la moral cristiana. Política y religión son un mismo constructo. Es por ello que también discrepamos con Rolena Adorno cuando sostiene que Guamán Poma se apoya en la retórica religiosa por no tener otros medios efectivos para defender a su pueblo. Véase Rolena Adorno. *Guamán Poma: literatura de resistencia en el Perú colonial*. Lima y México: XXI, 1991, p. 107.

La forma en la que Guamán Poma presenta la idea de la violencia inherente a la vida humana por gracia divina es a través de un libro bíblico casi olvidado: el del profeta Habacuc. El referido libro es una extensa oración a Dios en la que su protagonista se pregunta el porqué de la violencia en el mundo. Las primeras líneas de esa hermosa pero trágica oración son contundentes: "¿Hasta cuándo, oh Jehová, clamaré, y no oirás; y daré voces a ti a causa de la violencia, y no salvarás?"[389] Siguiendo la pauta de Luis de Granada, que recomienda que el oyente de un sermón debiera conmoverse con una impactante e inicial obsecración[390], Guamán Poma dice que los indios de la primera generación de hombres andinos estaban como el profeta bíblico, clamando a Dios por el sufrimiento en el mundo.[391]

Esa primera generación de hombres y mujeres andinas tenían, según el discurso del cronista, la misma ascendencia de los hispanos: venían de Adán y Eva y su rama específica provenía del multiplico de Noé tras el diluvio. Eran los *Uari Uira Cocha Runa*, gente noble, que vivía un inocente primitivismo y, tal vez, lo más importante, tenían la idea de un Dios único (la "sombrecilla" del conocimiento verdadero tal cual la llama el cronista) y así no adoraban ni *huacas* ni *pacarinas*. No obstante, el pecado original era el mismo en los humanos de esta parte del mundo, de ahí que el Hacedor enviase sus violencias a la tierra y de ahí que estos *uari uira cocha runa* clamasen a Dios como el profeta Habacuc.[392]

No obstante, es probable que la intención de Guamán Poma sea iniciar su Historia con esa tímida referencia a Habacuc para dar a entender que ese ruego a Dios sobre el por qué predomina la violencia en el mundo será una constante en toda la *Nueva corónica*. Es decir, en última instancia, el autor acepta, como el profeta, el hecho de que la violencia sobre los débiles a

389 Cfr. Habacuc, cap. 1, v. 1:2.

390 Véase Luis de Granada. *Los seis libros de la retórica eclesiástica*. Barcelona: Juan Solís, 1778 [1576], Lib. VI, Cap. IX, p. 491. En esa página el dominico sugiere con vehemencia que se utilice el libro de Habacuc.

391 Cfr. F. 50 [50].

392 Señala Guamán Poma: "Todo su trabajo era adorar a Dios, como el profecta Abacuch, y dezían ací a grandes boses: "Señor, ¿hasta cuándo clamaré y no me oyrás y daré bozes y no me rresponderás?" *"Cápac* señor, *haycacamam caparisac? Mana oyariuanquicho. Cayariptipas mana hay niuanquicho."* Con estas palabras adoraua al Criador con la poca sombra que tenía. Y no adorauan a los ýdolos demomios [*sic*], *uaca*s. Comensaron a trauajar, arar, como su padre Adán. Y andauan como perdidos, ayrados en tierra nunca conocida, perdida gente" (véase el F. 50 [50]).

veces puede ser una prueba de Dios que, en su juicio inescrutable, ofrece a sus criaturas. Pero también acepta tácitamente la profecía que el libro bíblico proclama: llegará el día en que Dios vindicara a los que sufrieron innecesariamente. Según Habacuc así se lo había mostrado Yahvé mismo:

> ¡Ay del que edifica la ciudad con sangre, y del que funda una ciudad con iniquidad! ¡Ay del que codicia injusta ganancia para su casa, para poner en alto su nido! Por cuanto tú has despojado a muchas naciones, todos los otros pueblos te despojarán, a causa de la sangre de los hombres, y de los robos de la tierra, de las ciudades y de todos los que habitan en ellas.[393]

Dios ha sometido al mundo andino a una gran prueba pero también auspicia entre el género humano la esperanza en que la justicia de la Providencia prevalecerá. Cuando ésta impere, la majestad divina le entregará el mundo a los que fueron privados de sus dones y castigará a quienes por codicia, vanidad y tiranía sometieron a los débiles. En suma, puede postularse que Guamán Poma actúa como un renovado Habacuc que le clama a Dios y a su rey (encarnación divina en la tierra) la justicia y la venganza para su gente.

5.2.4. Incas violentos

Los incas, en el relato de la *Nueva corónica*, son tiranos y por lo tanto violentos. A diferencia de las críticas que Guamán Poma hará a los hispanos, criollos y mestizos, por sus abusos frente a los indios; con los incas el cronista es inmisericorde y lo es en virtud a que esos reyes son los que incurren en tiranía, lo cual es grave en el discurso si se considera que al monarca hispano Guamán Poma jamás lo insinúa bajo esa forma degenerada de entender el poder.[394]

393 Habacuc, cap. 2, *passim*.
394 Tratan el tema de la idolatría de los Incas: Juan Ossio. *En busca del orden perdido. La idea de Historia en Felipe Guamán Poma de Ayala*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2008, pp. 197-199.

Para comenzar, es terriblemente abrumadora la narración que Guamán Poma escribe para explicar el origen de los Incas. Tal origen no puede ser más espurio: Manco Cápac es un hombre sin padre ni casta conocida. Su madre, Mama Huaco, prácticamente es retratada como una hechicera y una ramera. Asimismo, esa mujer es delineada, a la par, como una hábil mentirosa que logra que la gente crea el mito del origen del primer inca, que señala que Manco Cápac era hijo del sol y de la luna y que su *pacarina* de origen era Pacari Tambo. En ese sentido, el nacimiento de los incas sería, en el relato de la *Nueva corónica*, una gran y maligna superchería, casi una puesta en escena maliciosamente pensada para ser actuada y así engañar a la gente andina.[395]

Pero Guamán Poma es aún más categórico y de esa manera consideraba que al primer inca, en consecuencia, "no le uenía por derecho de Dios ni de la justicia el ser rrey el rreyno".[396] Lo cual condenaba su futuro y el de sus descendientes y el de su heredad en general. En la historia primitiva de los Incas, no estuvo la Providencia, estuvo si el demonio, de ahí que solo el accionar violento y la tiranía prevalecerían en adelante. La gente que había vivido antes en los Andes (los de las épocas *Uari Uira Cocha Runa*, *Uari Runa*, *Purun Runa* y *Auca Runa*) y que por lo menos tenían "la sombrecilla" del conocimiento de la divinidad única, fueron trocados por una casta de idólatras que comenzaron a adorar al sol, a las *huacas* y a las *pacarinas*. La hechicería, a entender de Guamán Poma, había encontrado sus reales en el mundo de los Andes, y la condenación sería la consecuencia directa de tal y tan grave error.

De ahí en adelante se inicia la sucesión de los incas cuyos perfiles nos muestran seres tiránicos y propensos a la guerra, a la disolución, al abuso y, en algunos casos, hasta a la crueldad. Pero como no todo puede ser terror por el terror, la justicia podía centellar en algún momento, pero eso no salvaba a un reinado que estaba condenado por su tiranía a la vindicta de la Providencia. Así, Sinchi Roca está asociado a la violencia de la guerra: es delineado como un conquistador feroz que se atrevió a matar a un señor

395 Cfr. F. 81 [81].
396 Cfr. F. 82 [82].

legítimo.[397] Inca Roca, por su parte, es retratado como embaucador y jugador, además de "amigo de quitar hacienda de los pobres".[398]

Por otro lado, la visión paradigmática de Pachacutec Inca es la de un gobernante también violento. Amigo de la guerra y tremendo idólatra, su tiempo fue, según el cronista, solo de hambre, peste y guerra; castigos de Dios por la idolatría de los reyes incas. La dureza del cronista cobra ya ribetes de gravedad cuando asocia la figura de este inca con la del mismísimo Lucifer.[399] Finalmente, Huáscar —aunque es puesto por Guamán Poma como rey legítimo frente a Atahualpa— es descrito como un inca muy soberbio, lo cual sería —como de hecho fue en el relato de la *Nueva corónica*— su perdición.[400]

Instrumentos de la violencia o de la tiranía son los llamados "capitanes". Estos personajes, o son paradigmas de vicios o son paradigmas de crueldad. Como agentes de la fuerza bruta, sus acciones solo abonan la tesis de Guamán Poma de que los incas fueron reyes alejados del recto gobierno. Las acciones de estos capitanes más bien se relacionan con el terror hacia la gente andina: son los encargados de la destrucción de poblaciones enteras, le hacen saltar los ojos de sus cuencas a los vencidos, afianzan la idolatría poniendo ídolos donde antes no los había, fomentan el cultivo de coca que perjudica el juicio de los andinos, hacen tambores del pellejo de sus enemigos y de sus cráneos mates para beber; y otros hasta incurren en el canibalismo.[401]

Para Guamán Poma no solo se trata de reyes tiránicos y capitanes sádicos, se trata también de una estructura de gobierno impregnada de esa tiranía. Como es de entenderse, en ese sistema no reina la justicia; reina el desequilibrio, la desproporción, la disonancia; palabras que representan a la anti política en el barroco. Lo que el cronista tiene interiorizado en sus concepciones sobre el desequilibro y corrupción del poder —y que son el *leitmotiv* de la tratadística seiscentistas— lo traslada a los Andes, en retrospectiva, para acusar a los incas. Así, el relator se adentra en el

397 Cfr. F. 89 [89].
398 Cfr. F. 103 [103].
399 Cfr. F. 109 [109].
400 Cfr. F. 116 [116].
401 Cfr. Fs. 145 [145] – 172 [174].

análisis de las supuestas "leyes" incásicas para descubrir que éstas son en extremo crueles y lejanas a toda proporción.

Hay una ligazón muy estrecha entre las penas y tormentos que se manejaban en la época del cronista con las que él le atribuye a la supuesta legislación inca. Un ejemplo muy claro es el referido a la "cárcel" incásica donde el preso era, en el relato de la *Nueva corónica*, encerrado con una serie de fieras, sabandijas y animales[402]; castigo que parece tener una cercana relación con el castigo del encubamiento renacentista.[403] No obstante, la gran diferencia se encuentra en que, mientras que bajo el Antiguo Régimen, esas penas se reservaban para delitos de lesa majestad, de parricidio o de herejía, Guamán Poma las encuentra aplicadas —bajo el incanato— hasta para un acto de naturaleza nimia.[404] El cronista quiere señalar que el sistema legal inca era tan cruel que, a veces, una infortunada víctima hasta podía ser condenada a ser devorada por los caníbales que supuestamente habitaban en la región de los Antis.[405]

En todo caso, el relato de Guamán Poma está orientado a señalar que la tiranía y soberbia de los incas desembocarían en tremenda violencia que tal fue, según el cronista, la guerra entre el legítimo (pero soberbio y cruel) Inca Huáscar y el bastardo Inca Atahualpa. Tan cruel fue la guerra que los andinos ni siquiera tuvieron fuerza para defenderse de la arremetida de los hispanos cuando llegaron a esta parte. De ahí que Guamán Poma sostenga que no hubo conquista del Perú ya que los indios ni siquiera se pudieron defender.[406]

---

402 Véase la ilustración n° 9.
403 Cfr. F. 302 [304]. En la historia que Covarrubias hace de la palabra "cuba" se puede leer: "Se introdujo una pena [para los parricidas] en esta forma: encerraban al parricida en un cuero de vaca, o en una cuba, echaban dentro con él un perro, una mona, un gallo, una víbora, y cosido muy bien el cuero, o embetunada la cuba lo echaban en el río o el mar. Véase Sebastián de Covarrubias. *Tesoro de la lengua castellana*. Madrid: Sánchez, 1611, F.250/v.
404 Discrepamos con Dejo que sostiene que, con la enumeración de las penas incas, el cronista trata "de eximir lo máximo posible [a los incas] de la acusación de idolatría". Véase Juan Dejo. *Aproximación al estudio de la identidad andina: Nueva corónica y buen gobierno de Guamán Poma de Ayala: la voz de un Yo andino frente al otro*. Tesis para optar al grado de Bachiller en Historia. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1989, p. 272.
405 Cfr. F. 312 [314].
406 Cfr. F. 386 [388]. También véase sobre este capital asunto los F. 550 [564], 957 [971].



Ilustración N° 9:
Castigo, justicia, *sankay.*

Dibujo tomado con licencia de la Biblioteca Real de Dinamarca, Copenhagen, GKS 2232 4to: Guaman Poma, *Nueva corónica y buen gobierno* (1615), f. 302 [304], dibujo n° 118.

5.2.5. La violencia fruto de la codicia

En la *Nueva corónica* la violencia está relacionada a la codicia de los conquistadores hispanos. Y tal percepción le parece intolerable a Guamán Poma en virtud a que en su relato Pizarro y Almagro son perfilados como "embajadores" de un emperador que es un monarca "justo y santo". El imaginado encuentro en Tumbes, entre los conquistadores cristianos y los representantes del inca "legítimo" —Huáscar—, era un encuentro entre iguales y que por lo tanto sólo debía traer la paz. Pero ni el hecho de representar a un príncipe cristiano y estar frente a un rey legítimo lograron que la hueste conquistadora y sus jefes se dejaran llevar por la codicia devoradora de oro y plata que, a entender del cronista, les hizo perder el juicio lo que, a la larga, solo traería la destrucción de los Andes y el sufrimiento de los indios.

El accionar codicioso de los conquistadores es el motor de la violencia. Es por ello que el narrador no tiene reparos en animalizar a los hispanos que quedan además, en sus folios y dibujos, como verdaderos depredadores.[407] La codicia es una pasión y un desenfreno y esa concepción la recoge Guamán Poma de las nociones de cultura política que por aquel entonces se manejaban: a los hombres de Estado, los arbitristas le sugerían moderar las costumbres, reprimir las pasiones y evitar el voluntarismo ya que tales ingredientes eran los componentes necesarios para el surgimiento de la tiranía, que no es sino la violencia del poder.[408]

Y esa corriente de codicia es retratada de una forma muy elocuente por Guamán Poma:

> Don Francisco Pizarro y don Diego de Almagro, dos capitanes generales, y los demás se ajuntaron, trecientos y cinqüenta soldados. Todo Castilla ubo grandes alborotos; era de día y de noche entre sueños. Todo decía: "Yndias, yndias, oro, plata, oro, plata del Pirú." Hasta los múcicos cantauan el rromanse "Yndias, oro, plata." Y se ajuntaron estos dichos

407 Cfr. F. 381 [383].

408 Algunos años después de la culminación de la *Nueva corónica*, las ideas políticas que pedían la moderación en las conductas y el autocontrol de los gobernantes se repetirían en los monumentales tratados de Mártir Rizo, Barbosa Homem, Diego de Saavedra Fajardo y Andrés Mendo. Al respecto véase, en este mismo libro, el parágrafo titulado *La violencia en la teoría política hispana*.

> soldados y mensage del rrey nuestro señor católico de España y del santo padre papa.[409]

Lo grave, en el entender del autor, es que el afán crematístico se escondía bajo el ropaje de un lenguaje sublime que no era sino el mensaje del Príncipe Cristiano y del Sumo Pontífice Romano. Pero la pasión codiciosa no solo lleva al mal gobierno sino también conduce a los hombres al desequilibrio, a la locura, tal cual pinta Guamán Poma al conquistador Pizarro:

> Cada día no se hazía nada, cino todo era pensar en oro y plata y rriquiesas de las Yndias del Pirú. Estauan como un hombre desesperado, tonto, loco, perdidos el juycio con la codicia de oro y plata. A ueses no comía con el pensamiento de oro y plata. A ueses tenía gran fiesta, pareciendo que todo oro y plata tenía dentro de las manos. A cido como un gato casero quando tiene al rratón dentro de las uñas, entonces se huelga. Y ci no, cienpre azecha y trauaja y todo su cuydado y pensamiento se le ua allí hasta coxello; no para y cienpre buelbe allí. Ací fue los primeros hombres; no temió la muerte con el enterés de oro y plata. Peor son los desta uida, los españoles corregidores, padres, comenderos. Con la codicia del oro y plata se uan al ynfierno.[410]

En una apreciación política muy compleja, Guamán Poma está historiando a la codicia y pone a tal vicio como el acicate de las guerras y depredaciones que trajo consigo lo que para él fue una pseudo conquista. De esa manera, el cronista —en su discurso— está encontrando o descubriendo a su lector lo que en su propia época ya era conocida como "la raíz y el principio de todos los males".[411] Asimismo, él encuentra que ese afán codicioso de ha vuelto estructural y alejará al buen gobierno de las indias y condenará al infierno a las almas de todos aquellos que permitieron que tal pecado señoree esta parte del mundo.

---

409 Cfr. F. 372 [374].

410 Cfr. F. 374 [376].

411 Véase José de la Puente Brunke, "Codicia y bien público. Los ministros de la Audiencia en la Lima seiscentista". *Revista de Indias*. Vol. LXVI, n° 236, 2006, pp. 133-148. El parágrafo n° 2 de ese artículo glosa una serie de testimonios que tienen a la codicia como el peor mal para el gobierno. Es más, la frase "la raíz y el principio de todos los males" sale de una Real Cédula del 12 de diciembre de 1619.

El fantasma de la codicia europea no solo ha arremetido contra los indios peruanos: ha devorado a sus propios progenitores, es decir, a los mismos hispanos que, casi inmediatamente asentados en el Perú, se enfrentaron unos a otros en guerra fratricida teniendo a los indios como testigos o víctimas innecesarias de tales luchas. En un solo aforismo resume Guamán Poma este periodo trágico: "matarme he o matarme has".[412] Sin embargo, la codicia, en la interpretación del cronista, no fue un mal momentáneo, fruto de la guerra y la invasión de los Andes, sino que se fue volviendo estructural. Era como si tal pecado traspasará el tiempo y atrajera a más europeos que pasaban de la Península a los Andes, todo con el fin de tentar fortuna. El nombre del Perú había dejado der ser el mundo inmenso que debía conquistarse para el rebaño de Jesucristo para transformarse en sinónimo de oro: "Con la cudicia se enbarcaron muy muchos saserdotes y españoles y señoras, mercaderes para el Pirú. Todo fue Pirú y más Pirú, Yndias y más Yndias, oro y plata, oro, plata, deste rreyno".[413]

La codicia es retratada como una plaga que se extiende por los Andes. El español ya no solo pedía oro y plata sino que arrebataba ropa y alimentos ante el estupor e impotencia de los indios. A estos hombres (en su momento tildados por Guamán Poma de locos) se suman ya sacerdotes y señores poderosos, lo cual le hace entender al cronista que la maldad comenzaría a señorear el reino. Ante tal panorama, todos los indios huían despavoridos pues veían como sus congéneres eran sometidos y vejados y transformados en *yanas*.[414]

La codicia trajo la tiranía y la usurpación. Eso es muy claro para el cronista-tratadista. Pero también necesita recrearlo en su texto, así señala como uno que otro español se atrevió a vestirse como inca, entrar a los pueblos y exigir oro y plata. Usando orejeras imperiales y, alzados en andas; estos hispanos hacían una representación patética de sus bajas pasiones (que así las llama el cronista). Esto resultaba muy grave pues Guamán Poma da a entender que se arrogaban insignias reales y, no solo

412 Cfr. F. 376 [378].
413 Cfr. F. 391 [392].
414 Cfr. F. 395 [397]. Aquí el término *yana* ya hace alusión a la desviación de su significado. En tiempos prehispánicos, *yana* refería ayuda, parentesco, y la palabra se circunscribía a los lazos de reciprocidad. Bajo el tiempo virreinal, el término devino en *sirviente*.

eso, demostraban una vez más que estaban en las Indias no para servir al rey sino solo para enriquecerse a base del hurto y del engaño.[415]

Hannah Arendt sostenía que la violencia era un componente connatural al poder. Pero el proceso por el cual la violencia se acrecienta hace que, justamente, el poder se deslegitime con celeridad. Cuando eso ocurre, aparece el terror. Algo de eso se percibe en al tratado de Guamán Poma. Los conquistadores no solo estaban socavando la legitimidad de su presencia en los Andes (legitimidad que, por cierto, radicaba en la promesa de evangelización) con sus acciones de depredación, sino que la codicia, como generadora de todo mal, los estaba conduciendo a aplicar el terror. La escena de la quema de un curaca y el posterior asesinato de señores principales es más que elocuente:

> Don Francisco y don Diego de Almagro y los demás cristianos le mandaron tapear al excelentísimo señor, *capac apo Guamán Chaua*, segunda persona del *Ynga*, que estaua bibo muy biejo y los demás señores grandes. Le enserraron, pidiéndole oro y plata como enteresado y cudicioso en oro y plata. Estos dichos conquistadores le echó fuego y le quemó, acabó su uida. Acimismo mató a los dichos *Ynga*s y a todos los señores grandes y capitanes generales y a los prencipales de cada prouincia deste rreyno con de uarias tormentos, pediéndole oro y plata y trayýa presos. Y lo castigaua muy cruelmente, preso con cadena de hierro y de cuero de baca torcido y cuellos del mismo baca. Dizen que usaua crillos de uaca y esposas del mismo cuero para tenellas preso a los dichos yndios deste rreyno.[416]

De ahí en adelante, el motor de la codicia traería más terror: la muerte de Almagro, el asesinato de Pizarro y las guerras civiles mostraban la maldad del género humano ante un Dios que, para el cronista, estaba poniendo a prueba o castigando a los indios tal como lo entendía su bien interiorizado providencialismo.[417]

415 Cfr. F. 395 [397].
416 Cfr. F. 397 [399].
417 Cfr. F. 435 [437].

5.2.6. La noción de violencia en el mundo andino

Guamán Poma es arbitrista, tratadista, cronista y lo es desde el mundo andino. Su visión es la de un indio aculterado, y lo andino (lo que para efectos de este estudio es lo no occidental) puede rastrearse en su gran obra.[418] Lo mismo ocurre con el fenómeno de la violencia ¿Se puede, acaso, encontrar en la *Nueva corónica* una visión andina sobre la noción de violencia? Una de las propuestas que aquí se sostiene es que si es posible.

La aparición de la violencia en los Andes pre hispánicos tienen que ver —tal cual lo ha tratado la etnohistoria— con el debilitamiento de los lazos de reciprocidad y de redistribución que garantizaban las relaciones sociales entre los individuos. En la *Nueva corónica* varias pistas apuntan a encontrar esos debilitamientos, ya sea entre los propios andinos o en las relaciones tempranas entre hispanos e indios.

Se puede colegir, por ejemplo, que el imaginado encuentro entre los conquistadores y los embajadores de Huáscar en Tumbes, que se mostró supuestamente auspicioso (así lo dice el relator: "y se dio pas"), haya sido la forma discursiva que encontró el cronista para señalar que los andinos trataron desde un inicio de activar lazos de reciprocidad como primera y esencial forma de comunicación. No obstante, los hispanos no lo entendieron así, sino que por el contrario, se alejaban de cualquier deferencia ante esos seres humanos a los cuales comenzaron a ver como inferiores.

Justamente, Guamán Poma —al hacer el recuento de la historia de la Humanidad por edades— encuentra la importancia de la reciprocidad y de la redistribución cuando trata de la época de los *Purun runa*. A esos hombres y mujeres el cronista los ve como más civilizados frente a sus antecesores en virtud a que "había justicia entre ellos" porque bailaban, cantaban y comían en público, conductas gregarias que, en el mundo andino, marcaban la pauta de lo que significa ser humano y vivir entre humanos. En esas relaciones, los dones y contradones iniciaban, entre los miembros de

418 Cfr. con José Carlos de la Puente que sostiene que Guamán Poma tiene una "visión altamente aculturada y colonial —no por eso menos andina— del mundo prehispánico". En *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andino*s. Vol. 37, n° 1, 2008, p. 135. Sobre lo "andino como no occidental" nos basamos en Juan Dejo. *Aproximación al estudio de la identidad andina: Nueva corónica y buen gobierno de Guamán Poma de Ayala: la voz de un Yo andino frente al otro*. Tesis para optar al grado de Bachiller en Historia. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1989, p. 203.

la comunidad étnica, obligaciones y respuestas que interrelacionaban a las personas en mutuas dependencias. Claro que Guamán Poma no llama a estas conductas, "conductas recíprocas" sino que las considera actos de "misericordia" y "caridad". Pero tal vez lo más importante es la idea que postula Guamán Poma al señalar que en esas reciprocidades radicaba la particularidad universal del mundo andino:

> De cómo los yndios uzauan de misericordia y por ello todos comían en la plaza pública porque se allegasen pobres pelicrinos, estrangeros, güérfanos, enfermos y los que no tenían qué comer. Todos comían bien y la sobra se lo lleuauan los pobres. Ningún nación a tenido este custumbre y obra de misericordia en todo el mundo como los yndios deste rreyno, santa cosa.[419]

Las reciprocidades en el mundo andino eran claves puesto que se daban entre parientes o auspiciaban lazos de parentesco simbólicos. Es lo que Atahualpa intentó hacer con los hispanos cuando les ofreció mujeres, tal vez con la intención de que sean tomadas y así emparentar el clan incásico con el de los castellanos. Tal ofrecimiento, como era de esperarse, no fue entendido entre uno y otro lado en el relato de la crónica: las mujeres se rieron y fueron mandadas a matar por el Inca al mismo tiempo que los castellanos ven muy mal que un rey les ofrezca supuesta cortesanas:

> Oýda esta dicha nueua, se espantó el dicho *Ynga* y le dixo: "¡Qué nueua me traes, mal mensage!" Y ancí quedaron espantados con la nueua nunca oýda y ací mandó *Atagualpa Ynga* que le diesen serbicios de mugeres a ellos y a sus caballos. Porque se rreýron de la pixa de los cristianos, de la espada, mandó matar *Atagualpa Ynga* a las yndias que se rrieron. Y tornó a dar otras yndias de nuebo y serbicios. Con todo esto rriplicó muy mucho de que se fueran y tornaran. Y no ubo rremedio, que enportunó los cristianos uerse con la magestad del *Ynga*.[420]

La desestructuración del mundo andino significó la ruptura de los lazos redistributivos, y el indio del común, evidentemente, entró en estado

419 Cfr. F. 66 [66].
420 Cfr. F. 381 [383].

de pobreza. Su vida dependía de la etnia y la etnia dependía de lo que el inca le redistribuyese. Al quedar el indio aislado, entró en una fase de alienación y hubo de sobrevivir, es por ello que la imagen que comienzan a hacerse los castellanos de los nativos es que éstos son indiferentes con el sufrimiento de sus congéneres y que no tienen caridad. Y es que, claro, no podían tener caridad, porque la ayuda y la vida económica se daban dentro del gran espacio del clan. Sin clan, las individualidades son solo eso, agentes aislados, incapaces de poder encontrar su sustento.

Al respecto Guamán Poma narra un evento, que él mismo vivió, y que es excelente para demostrar lo enunciado líneas arriba. Según el cronista, él fue testigo de cómo un español llegó a un tambo y a fuerza de golpes y palos hacia los indios, logró que éstos lo aprovisionaran de ropa y alimentos que el chapetón se llevó con desvergüenza y sin pagar absolutamente nada de lo consumido. Luego, a ese mismo tambo, llegó otro español, un ermitaño que andaba en religiosa peregrinación, muy pobre, pidiendo de comer y llorando limosna, y los indios le mostraron solo indiferencia. Guamán Poma, indignado, le ofreció comida al peregrino al mismo tiempo que le señalaba: "Señor, estos mis ermanos no tienen caridad cino es a palos. Todo esto lo causa el mal saserdote que tiene que no le enseña la cristiandad, cino todo quyere para cí".[421] Pero Guamán Poma no es consciente que esas actitudes agresivas surgían justamente porque la población nativa había perdido el razonamiento de la ayuda mutua en virtud a que ningún nexo, ni simbólico ni real, unía a las personas como en otrora tiempos.

5.2.8. Los virreyes como agentes de la paz y la justicia

Si alguna vez se aproximó el Perú al buen gobierno fue bajo el gobierno de los virreyes. Así parece insinuarlo Guamán Poma en su *Nueva corónica*. Terminada la conquista y sus iniquidades, hubo una esperanza de que la justicia prevaleciera a través del instaurado gobierno virreinal. Los gobernantes que sucedieron al desdichado Blasco Núñez Vela (1553-1544) son presentados, en una muy interesante prosopografía, como cristianísimos

421 Cfr. F. 530 [544].

príncipes, preocupados por la situación de los pobres del reino, servidores de Dios y del Rey. No solo eso; como auténticos caballeros, hacen justicia y hasta se atreven a hacer lo que antes nadie había podido: castigar a los otrora conquistadores y a sus descendientes, los encomenderos. Tal balance que realiza sobre los vicesoberanos del Perú lo hace el autor de manera propicia porque lo está realizando desde un ángulo eminentemente político: los virreyes del Perú eran la persona real encarnada en Indias.[422] En otras palabras, para Guamán Poma lo más cercano que había al rey en el Perú eran, precisamente, sus virreyes.

Contrastando, los encomenderos son abusivos, incapaces, tontos y absolutos; es decir las antípodas del buen gobierno:

> Ues aquí, tontos y encapases y pucilánimos pobres de los españoles, soberbiosos como Lusefer. De Luysber se hizo Lusefer, el gran diablo. Ací soys bosotros, que me espanto que queráys ahorcaros y quitaros bos propio buestra cauesa y quartesaros y ahorcaros como Judas y echaros al ynfierno. Lo que Dios manda, queréys ser más. Ci no soys rrey, ¿por qué queréys ser rrey? Ci no soys príncipe ni duque ni conde ni marqués ni cauallero, ¿por qué lo queréys sello? Ci soys pichero, sapatero, xastre o judío o moro, no [o]s alséys con la tierra, cino paga lo que deuéys.[423]

Los virreyes habían arribado al Perú a imponer la justicia divina y real. Solo esas potestades podrían acabar con la nefasta influencia del demonio que parecía actuar a través de funcionarios corruptos que se creían grandes señores y entendían, de forma equivocada, que tenían o majestad o nobleza. Guamán Poma respeta muchísimo a los virreyes del Perú y parece hacerlo, no solo por su autoimpuesta calidad de arbitrista político sino que también lo hace en virtud a la referencia que él mismo nos da sobre su persona: al parecer el cronista había sido cortesano, pero no cualquier cortesano sino un *buen cortesano*:

---

422 La galería de virreyes que propone Guamán Poma se encuentra entre los folios 436 [438]-441[443]; 444 [446]- 452[454] y 462 [464]-471 [475]. Puede cotejarse también con el Capítulo 7 de esta misma parte.
423 Cfr. F. 437 [439].



Ilustración N° 10:
El virrey don Andrés Hurtado de Mendoza recibe a Sayri Topa Ynga, el rey del Perú, y le honra en Lima.

Dibujo tomado con licencia de la Biblioteca Real de Dinamarca, Copenhagen, GKS 2232 4to: Guaman Poma, *Nueva corónica y buen gobierno* (1615), f. 440 [442], dibujo n° 178.

> Y me e criado en palacio, en casa del buen gobi[e]rno y en la audiencia y e seruido a los señores bisorreys, oydores, prisedentes y alcaldes de corte y a los muy yllustres yn Cristos señoría obispos y a los yllustres comisarios. Y e tratado a los padres, corregidores, comenderos, becitadores, ciruiendo de lengua y conuersando, preguntando a los españoles pobres y a yndios pobres y a negros pobres.[424]

Y conociendo los entramados de la cultura cortesana, Guamán Poma sabe perfectamente que el gobierno puede alcanzar la armonía entre las partes. El pasaje cuando el cronista describe el encuentro entre Sayri Túpac y el Virrey Hurtado de Mendoza es sumamente revelador pues presenta el mundo ideal que el buen tratadista anhela para los Andes, un mundo donde prevalece la justicia, donde cada quién sabe cuál es su sitio en la sociedad, donde la disonancia es anulada; en fin, donde la violencia no tiene cabida:

> *Sayri Topa Ynga* fue muy bien rreciuida del señor marqués y de los señores prencipales de toda la gente de la ciudad de los Rey de Lima. Y ubo muy gran fiesta en el rrecibimiento y salió a cauallo el señor marqués y los demás al camino. Y ubo mucho cuete y otros juegos. Y el dicho *Ynga* entró en sus andas como señor y rrey del Pirú y rrecibió toda la audiencia y corte y fue muy honrrado.[425]

A todas luces se nota que Guamán Poma está muy enterado de la etiqueta cortesana vicerregia puesto que describe cómo el inca de Vilcabamba fue recibido en Los Reyes como un monarca legítimo y tratado por el virrey Mendoza, en virtud a que era el depositario de la Majestad Real, como un igual.[426] El relato determina que ambos personajes se sentaron en sillas iguales y a la misma distancia y que, a la usanza de caballeros, se abrazaron y besaron las manos. Esta vez, según el paradigmático relato, no hubo desgracia lingüística: los intérpretes estaban preparados y la

424 Cfr. F. 701 [715].
425 Cfr. F. 441 [443]. Véase la ilustración n° 10.
426 Sobre la etiqueta cortesana en la Lima de ese entonces puede verse mi libro *Corte de virreyes. El entorno del poder en el Perú del siglo XVII*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2006, cap. 2. En ese mismo libro transcribo como apéndice n° 2 una "Relación de los estilos y tratamientos" que se usaba en el Palacio de Lima durante todo el siglo XVII.

comunicación fluyó para holgura de los que ahí estaban. El dibujo, por su parte, nos muestra el ideal político barroco: el universo armónico, en el que prima la justicia como irradiación directa de la divinidad.

El accionar de los virreyes, en la visión de la *Nueva corónica*, siempre es justo y cristiano. Éste casi se mueve bajo los mismos parámetros que los políticos de ese entonces asignaron al monarca hispano: el rey no yerra; se equivocan, sí, sus funcionarios pero no la persona real que está inspirada por el mismo Jesucristo. Es por ello que tal vez Guamán Poma no recuerda al gobierno del Conde Nieva (lo obvia, sencillamente) y es amablemente retórico con el del Conde del Villar; ambos virreyes que, según las últimas investigaciones, fueron las cabezas de redes corruptas en extremo.[427]

Con el virrey Francisco de Toledo, Guamán Poma es más contradictorio. Y lo es en virtud a lo compleja que es la figura histórica de ese gobernante. Con tal virrey se quiebra la armonía discursiva que hasta ese momento el cronista había manejado. Desde un principio Guamán Poma se afana en señalar que los dos grandes defectos que tiene el gobernante del Perú son su soberbia y su altanería. Se menciona un célebre pasaje en el que el Virrey parece arrogarse actitudes e insignias incas y se subraya el hecho de que haya roto la armonía que se ha descrito líneas arriba en el sentido de que, inmediatamente, el vicesoberano le declaró la guerra al inca refugiado en Vilcabamba.

Lo cierto es que el tratadista tiene una actitud ambigua hacia este gobernante. En varios pasajes retrata a Toledo como un gobernante propulsor de la justicia y del buen gobierno, defensor del indio y ordenador del mundo andino. No obstante, el cronista parece insinuar que es la puesta en práctica de las acciones virreinales las que terminan cayendo en visos de tiranía: ellas buscan la justicia pero en su aplicación lo recto se desvía y quienes terminan sufriendo son los indios.

Por ejemplo, la *Nueva corónica* señala que todas las disposiciones toledanas recibieron la influencia de la impronta sabia y justa que dejaron los hombres que antecedieron a los incas (las cinco edades de la humanidad

427 Cfr. Eduardo Torres Arancivia. *Corte de virreyes. El entorno del poder en el Perú del siglo XVII*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2006, cap. 3. Un estudio revelador sobre la época del Conde del Villar es el de Oswaldo Holguín. *Poder, corrupción y tortura en el Perú de Felipe II. El Doctor Diego de Salinas*. Lima: Congreso del Perú, 2002.

andina de las que se ha hecho referencia). Así, se menciona que Toledo hasta auspició esos banquetes públicos con los grandes señores étnicos con el fin de iniciar lazos de reciprocidad. Pero así como el virrey se dio cuenta de la importancia política que tenía guardar algunos "fueros" incas, también cayó en la propensión al abuso. Es por ello que Guamán Poma le achaca el hecho de permitir el abuso de los corregidores, la corrupción de los curas y la explotación a los indios.

Al tanto de los espejos de príncipe, Guamán Poma analiza —luego— cómo la soberbia resultó ser la perdición de un hombre de Estado tan hábil como Toledo. Al volverse el virrey autoritario e injusto se alejó de la Majestad real y así sus acciones rayaron con la tiranía. Para el cronista la prueba más palpable de ello fue la captura y posterior degollamiento del inca Túpac Amaru. El relato de la *Nueva corónica* parece insinuar de nuevo una desgracia lingüística entre el virrey y el inca que hizo que el primero de estos personajes se malquistara con el segundo. Según Guamán Poma, Toledo jamás le perdonó al inca lo que supuestamente había dicho ante la convocatoria virreinal, que "no quería yr a un mayordomo de un señor *Ynga* como él".

En efecto, Toledo era mayordomo del rey, pero en el escalafón cortesano tal era la máxima preeminencia a la que podía alcanzar un criado del monarca (los hombres de Estado más encumbrados también compartían cargos simbólicos en el escalafón de la casa real. En ese sentido, todos los virreyes del Perú tenían algún cargo palaciego sin que esto significara que pertenecían a un servicio doméstico, tal cual podría entenderse hoy). Es probable que el inca haya entendido que el virrey no estaba a su altura lo cual, siguiendo las pautas de honor y preeminencias que regían la etiqueta virreinal y en la que estaba totalmente subsumido Toledo, debió haber provocado la ira perenne del vicesoberano hacia el Inca.

El caso es que el virrey Toledo hizo campaña contra el inca, lo derrotó y capturó y ante el vencido no mostró misericordia. En un hecho incomprensible para Guamán Poma, Toledo mandó a traer al descendiente de Manco Inca esposado, descalzo y con soga al cuello para luego mandarlo a degollar. Buena parte de los cronistas y relatores coinciden con el autor de la *Nueva corónica* en que éste fue un acto tiránico. El Príncipe, en este caso, no mostró grandeza, misericordia y perdón, más aun cuando fueron muchos los sectores de la sociedad que pidieron por la vida del Inca. Tal

fue la macula indeleble de un Príncipe que se proclamó cristianísimo. Tan categórico es Guamán Poma en su juicio al Virrey que llega a decir: "A perdido su Magestad por quererse hazerse más señor y rrey don Francisco de Toledo. ¡No seáys como él!".[428]

Luego, el relato retoma el cauce del buen gobierno encarnado en las personas vicerregias. Ahí están los balances que hace el cronista de virreyes como Luis de Velasco (1596-1604) y Gaspar de Zúñiga (1604-1606) a los que retrata como genuinos defensores de los derechos de los indios al mismo tiempo que propulsores de la justicia real. Sobre todo, Guamán Poma muestra una gran admiración por Zúñiga por sus esfuerzos en castigar a españoles abusivos y en preocuparse por los indios que morían azogados en las minas de Huancavelica.[429]

El ciclo de justicia virreinal se cierra con un virrey que para Guamán Poma es la antítesis política de Toledo: el Marqués de Montesclaros (1607-1615). De él, el cronista dejó este sentido balance que tiene un correlato con la realidad totalmente confirmado:

> […] muy cristianícimo, gran limosnero y caritatibo, amigo de los pobres, gouernó pacíficamente y faboreció a los prencipales y a los demás yndios pobres. Y por mandado de su Magestad becitó las minas de Choclo Cocha, minas de plata, y Guanca Bilca, minas de azogue. Con su persona los uido a uista de ojos todo el trauajo y mala uentura, tanta muerte de los yndios azogados y de auerse despobládose este dicho rreyno del Pirú y de cómo se a de despoblarse más adelante. De ello auía de enformar a su Magestad de todo ello. Y a faborecido, escrito a su Magestad, enformándolo todo en fabor de los pobres yndios, para que se ponga en rremedio.[430]

428 Cfr. F. 450 [452]. Es de notar que casi todas las instrucciones que recibían los virreyes del Perú de parte del Consejo y del Rey señalaban claramente que el gobernante debía mostrar piedad y perdón ante algunos delitos pues eso demostraba la grandeza de una príncipe cristiano. Por otro lado, la memoria del Virrey Toledo muestra un ángulo opuesto al de Guamán Poma. Por un lado, coincide con el cronista de que los curas y curacas son tiranos, abusivos y corruptos; pero por el otro considera que los indios del Perú son proclives a la traición. Sobre estos dos asuntos véase el Capítulo 7 de este libro.
429 Cfr. Fs. 466 [470] - 469 [473].
430 Cfr. F. 471 [475].

De ahí en adelante, otro ciclo de violencia e injusticia volvería a instalarse en el reino, pero de eso ya Guamán Poma no escribiría nada más.

5.2.9. La violencia del mal gobierno

La corrupción, el absolutismo, la injusticia y el incumplimiento de la ley, rompen el pacto que une a los súbditos con el rey y es por ello que la violencia se vuelve cotidiana y se hace parte de la estructura de un sistema. Tal es, en parte, la idea que atraviesa toda la crónica y el tratado de Guamán Poma.

Tras el establecimiento de la institución virreinal debía, según la *Nueva corónica*, prevalecer la justicia del rey y las bondades de la religión de Jesucristo. Sin embargo, el mal gobierno, en el Perú, prevaleció. Ya no había conquistadores y el rey había enviado a lo mejor de su entorno a gobernar estas tierras; no obstante, el mal parecía señorear y tal circunstancia no tenía solución ¿Qué razones da el cronista de la *Nueva corónica* para explicar ese recién iniciado siglo XVII que a su entender se mostraba todavía como un mundo al revés en el cual parecía que no habría remedio para los males?[431] El tratado de Guamán Poma construye la imagen del mal gobierno como generador de la violencia estructural y aguarda que

431 Ya el erudito Carlos Araníbar señalaba que la noción del "mundo al revés", "[…] es un *leit motiv* barroco que Guamán Poma comparte con Miguel de Cervantes y Tirso de Molina". Véase Carlos Araníbar, "Índice analítico y glosario". En Juan de Santa Cruz Pachacuti. *Relación de antigüedades de este reino del Perú*. México D.F: FCE, 1995, p. 177. En la obra de Tirso de Molina. *La república al revés* (1611), el mundo al revés tiene que ver con la intercalación de roles (una reina que se va a guerrear mientras que su hijo se queda hilando como mujer, el mismo hijo que —de aburrido— decide quitarle el poder a su madre, la madre que se enorgullece de aplicar severos castigos a sus enemigos, y el hijo que decide casarse con la criada; entre otras situaciones que alternan lo justo y lo injusto, lo tiránico y el buen gobierno). Léase, Tirso de Molina. *La república al revés* (1611). En http://digibuo.uniovi.es/dspace/bitstream/10651/2509/1/1091703.pdf (consultado el 4 de diciembre del 2011). Otro autor en el que el tópico aparece con mucha fuerza es Quevedo y más aún en su *La hora de todos y la fortuna con seso* donde se leen los siguientes versos: "Todo se ha trocado ya; / todo al revés está vuelto: / las mujeres son soldados, /y los hombres son doncellos. /Los mozos traen cadenitas; /las niñas/ toman acero, /que de las antiguas armas /sólo conservan los petos". Un excelente estado de la cuestión sobre el mundo al revés y la obra de Quevedo se puede encontrar en Carlos Vaíllo. "El mundo al revés en la poesía satírica de Quevedo". Centro Virtual Cervantes, 1982. En http://cvc.cervantes.es/literatura/quevedo_critica/satiras/vaillo.htm (consultado el 4 de diciembre del 2011).

el poder de un rey justo retome el equilibro, refunde el buen gobierno y se alcance la paz. En ese sentido, la estrategia de Guamán Poma para explicar la realidad de los Andes de ese entonces será salvar a la figura mayestática hispana para que ésta se transforme en la garantía última de la justicia y la legitimadora del orden.

Son los malos agentes de la administración y los sacerdotes desviados quienes, al margen de los deseos del rey hispano justo, hacen el mal gobierno en los Andes a costa del sufrimiento de los indios. Los corregidores son retratados como señores absolutos que le tienen poco temor a Dios y no dudan en corromper las costumbres de los demás y hasta sus propias acciones como delegados del poder real. A ello suman la soberbia, lo que hace que Guamán Poma vuelva a relacionar a estos hombres con el mismísimo Lucifer. Ante esos abusos, algunos indios intentaban rebelarse pero la *Nueva corónica* señala que la respuesta de los corregidores ya no era solo la violencia sino el terror. Aparece, entonces, esa otra imagen clásica de la larga historia de la violencia mundial: por cada opresor muerto, hay diez explotados ejecutados.[432]

En otro escenario discursivo, el encomendero es puesto en el relato como el personaje más dañino para los indios. Lejos de cumplir el sagrado deber que tenían para con los nativos, Guamán Poma los retrata solamente entregados a los placeres mundanos. Remontándose a los orígenes de estos hombres y sus encomiendas, el autor de la *Nueva corónica* encuentra que muchos tienen un pasado signado por la traición de lesa majestad, lo cual los deslegitima para seguir usufructuando de la merced que el rey, engañado por malos consejeros, había dado como premio a la lealtad.[433] A ellos, a los encomenderos, Guamán Poma les ofrece un discurso propio de una antología política:

432 Véase el relato de lo que ocurrió, según Guamán Poma, en el pueblo de Ocobamba, f. 520 [524].
433 Sobre la visión de los encomenderos en el trance de las Guerras Civiles véase Raquel Chang-Rodríguez. *El discurso disidente: ensayos de literatura colonial peruana*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1991, pp. 90-95.

> Letores encomenderos de yndios y de este rreyno:
>
> Mira, cristianos letores, y lee estos dichos capítulos y mete las manos en el seno y meneal de buestro corasón y hablad primeramente con Dios atentamente. Dalde gracias ynfinitas y acordaos primeramente del rrey que os a hecho merced de daros de comer de gracia, no deuiendo nada, quitando a los señores naturales grandes prencipales deste rreyno.
>
> Dezís que soys conquistadores, que la conquista lo conquistastes con dos palabras que aprendistes de dezir: *"Ama mancha, noca Ynga."* ["No temas. Yo soy el Inka."] No dixistes más. No os costó nada, que la batalla y alsamiento fueron entre bosotros traydores. Queristes ser otro rrey que como católico cristiano os a dado de comer cin derecho a bosotros. No consederando de todo, por detrás agrauiáys tanto a los pobres de los yndios.
>
> Y ací los primeros y conquistadores conocieron y consederaron y temieron a Dios y a su Magestad, obedecieron y le onrraron, sentaua a comer y le daua bestidos y rropa quanto quería a los prencipales. Y se elaua o se perdía sus comidas le perdonaua a los yndios pobres en este rreyno.[434]

Pero la representación gráfica por excelencia que representa al mal gobierno en la *Nueva corónica* es el dibujo n° 772. En él se ve a un indio acechado por seis bestias que se aprestan a devorarlo. La alegoría, a diferencia de lo que sostiene Rolena Adorno, parece salir, otra vez, de la obra de Luis de Granada.[435] En esa representación el corregidor es una sierpe, el encomendero, un león; el cura es como una zorra; el escribano es un gato; el tambero español es tigre y los curacas mandoncillos son representados como ratones.[436] Como podrá entenderse, aquí la deshumanización del contrincante es una forma de enfrentar la violencia que estos personajes hacen en los indios. Pero no solo eso, al deshumanizar al mal funcionario, Guamán Poma también los está haciendo objetos de proclive violencia.

---

434 Cfr. F. 559 [573].
435 Cfr. Luis de Granada, *Primera parte de la introducción del símbolo de la fe*. Madrid: Imprenta Real, 1646 [1583], p. 48-53 ("De las habilidades de los animales").
436 Cfr. F. 695 [709]. Véase la Ilustración N° 11.



Ilustración N° 11:
POBRE DE LOS IN[DI]OS: DE SEIS ANIMALES Q[VE] COME que tememen [*sic*]los pobres de los yndios en este rreyno.

Dibujo tomado con licencia de la Biblioteca Real de Dinamarca, Copenhagen, GKS 2232 4to: Guaman Poma, *Nueva corónica y buen gobierno* (1615), f. 694 [708], dibujo n° 272.

Esos representantes de la corona y de la Iglesia han perdido toda dignidad y legitimidad por la tiranía corrupta en la que se han sumergido.

¿Quién se encargará de la venganza? Guamán Poma no alienta a los indios a la rebelión ni a la venganza. Todo lo contrario, los alienta a la fidelidad al rey cristiano, aunque reconoce que él (como testigo escribiente), personalmente, está en contra del cura, del corregidor, del encomendero y de los caciques principales. La vindicta final vendrá del mismo Dios que castigará al Perú como a Sodoma de no encontrar, aunque sea, un puñado de justos que salve el honor del reino. Pero Guamán Poma también es consciente que se ha metido en un gran problema al hablar con la verdad y hasta teme que por haber escrito la *Nueva corónica* él mismo pueda ser víctima de la violencia, una violencia que no dudaría en matarlo para evitar que la verdad llegue a oídos del Príncipe Ungido.[437]

5.2.10. El buen gobierno o sobre la paz que trae la justicia

El dibujo 221 que aparece en el folio 544 [558] de la *Nueva corónica* bien puede ser la representación imaginada y alegórica más precisa de lo que Guamán Poma entendía por buen gobierno. Ahí se ve, idealizada, la conjunción más perfecta y armónica: al lado izquierdo, el dibujo de Cristo crucificado, al lado derecho las armas reales castellanas y las columnas de Hércules.[438] Solo unidas la religión y la política, tal cual lo delineó magistralmente la cultura barroca, el orden y el buen gobierno pueden materializarse en la tierra a través de la justicia. Es por ello que Guamán Poma le sugiere a su monarca que, en el dintel de la puerta de cada autoridad

437 Lo dice Guamán Poma en estos términos: "Los buenos se rrían del dicho libro, los malos se enojarán y le pesarán de ello y me desearán matarme. Pues dígoos, cristianos letores, que no aués tenido ermano que os aya querido tanto de la saluación de buestra ánima y conci[e]ncia y que en el mundo os a librado de trauajos y pesadumbres y de pecados y os a honrrado tanto. Por tomaréys este libro y lo leyrés de en berbo en berbo y asentaréys y llorarés con buestra ánima y uerís lo que es malo y lo que no es malo". Cfr. F. 702 [716].

438 Véase la Ilustración N° 12. Sobre la simbología europea en la *Nueva corónica* véase Victoria Cox. "La simbología europea en el manuscrito de Guamán Poma: el águila heráldica y las columnas de Hércules". En *Túpac Yawri. Revista Andina de Estudios Tradicionales*. N° 2, 2011, pp. 161-172. Las posiciones de la autora son altamente discutibles.



Ilustración N° 12:
"Que la santa fe católica y el reino de Castilla representado por estas armas reales se extiendan por este reino y por todo el mundo".

Dibujo tomado con licencia de la Biblioteca Real de Dinamarca, Copenhagen, GKS 2232 4to: Guaman Poma, *Nueva corónica y buen gobierno* (1615), f. 544 [558], dibujo n° 221.

en el reino se grabe la siguiente divisa: "Temed a Dios y sed buena justicia y no os metáis en nengún mal y daño".

Así, el primer paso para alcanzar el buen gobierno y la paz social es a través del equilibrio del poder. Que no haya ventaja, dice el cronista, entre una y otra autoridad, o mejor dicho, que cada autoridad tenga muy bien delimitada su función para que los indios no se sientan abrumados al tener que responder a múltiples personajes o se vean aplastados por tanto mandón que se arroga atribuciones.[439] Luego, como segundo paso, se postula que cada funcionario en los Andes deberá estar acorde con lo que el Evangelio le solicita a los justos de corazón. En un pasaje bastante revelador vemos a Guamán Poma actuando de nuevo como arbitrista, esta vez, dándole consejo a un corregidor llamado Gregorio López de Puga para, justamente, llegar al buen gobierno. En resumidas cuentas, la buena política y ejercicio del poder prevalecerá, según se desprende de los consejos del cronista, si el agente de la administración:

- Consolida su temor a Dios.
- Alcanza la justicia, dando a cada quien lo que merece según su condición.
- No se duerme ni se deja engañar.
- No hace amistades convenidas con otros agentes administrativos.
- Respeta a los caciques principales del Perú.
- Es buen letrado.
- Es reservado en los asuntos de Estado.
- Da favor y protección a los indios pobres.

En suma, lo que Guamán Poma encuentra como garantía de la paz y el fin de la violencia en los Andes es que el orden que la monarquía ha intentado instaurar se cumpla en el Perú.[440] El extensísimo capítulo dedicado a

439 Aunque no es motivo de este estudio, téngase presente que justamente la estrategia de los Austrias para gobernar el Perú era dispersar y sobreponer las facultades y prerrogativas de sus autoridades para evitar la monopolización del poder.
440 Profundizaciones sobre el carácter arbitrista de la obra de Guamán Poma, la noción pactista del cronista y las soluciones que éste propone en aras del buen gobierno, se pueden encontrar en María Pilar Pérez Cantó. *El buen gobierno de don Felipe Guamán Poma de Ayala*. Quito: Abya-Yala, 1996, pp. 144, 153, 164, 174, 175, 177.

las "Consideraciones", es decir, los consejos que el arbitrista andino da a su monarca o a los agentes de la administración va por esa misma línea y así las máximas del buen gobierno se multiplican folio tras folio.[441] El trinomio del servicio es la línea rectora para la propulsión del buen gobierno: servir a Dios, servir al rey y servir al prójimo. El siguiente consejo tiene que ver con el poder que tiene el monarca para ordenar al mundo. Los incas, dice Guamán Poma, habían puesto el mundo al revés, los conquistadores —a su tiempo— hicieron lo mismo; luego, se impuso la majestad real y con ella el orden, orden que corría el riesgo de perderse por descuido de la persona mayestática que ignoraba de los abusos a los indios.

Insinúa, Guamán Poma, a la par, que los lazos de reciprocidad deberían ser retomados en los Andes para mayor gloria de la Monarquía. Él —ya se había señalado en otra sección— solía llamar a esas ancestrales formas de socialización andinas "santa obra de caridad", pero igual, él pretende que sean reinstauradas las comelonas públicas en las que todos los andinos pueden iniciar lazos de ayuda mutua y solidaridad. Otras de las consideraciones que debería tener la Real Persona era evitar que el indio tenga "tantos incas gobernándole": ahí estaba el corregidor que se creía inca, el teniente que se creía inca, el escribano que se creía inca y la parentela y criados del corregidor que, todos ellos, se creían múltiples incas. De la misma manera, sugería una política de memoria para que los hispanos tengan siempre en cuenta que ellos no eran naturales de esta tierra, que eran prácticamente extranjeros y que la tierra no les pertenecía.

Relacionado a lo último, Guamán Poma pide humildad y obediencia en los súbditos, que se eviten —a toda costa— los robos y maltratos a los indios pues, por ese entonces, parecía que todos los hispanos estaban contra los indios del Perú. En ese sentido, la paz en la tierra solo podía garantizarse con el freno de las pasiones humanas: que repriman, sobre todo quienes ostentaban poder, la soberbia y la necedad. Es sorprendente como hasta en las últimas páginas de su monumental crónica, Guamán Poma siga recordando el triste caso del virrey Toledo cuya soberbia lo perdió. Al mismo tiempo, el tratadista pide considerar que se margine al loco, al arrebatado y al celoso de cualquier parcela de poder.

441 Cfr. los folios 909 [923], 911 [925], 913 [927], 914 [928], 915 [929], 916 [930], 923 [937], 927 [941], 934 [948].

Finalmente viene la parte tal vez más emocionante de la gran crónica y tratado de Guamán Poma: el autor se imagina ante su soberano entregándole su tratado y respondiendo a sus preguntas.[442] Aquí Guamán Poma se está comportando como un auténtico arbitrista político y lo dice en estos términos: "S[acra] C[atólica] R[eal] M[agestad], a mé a de uyr muy atentamente. Acauado, pregunte vuestra Magestad. Yo me huelgo de dalle el auiso de todo el rreyno para memoria del mundo y grandesa de vuestra Magestad".[443] En el imaginado diálogo el rey trata con mucha familiaridad al escribiente quien se huelga de responder las también imaginadas preguntas que lanza el monarca.[444]

Así, el rey pregunta e indaga sobre la historia de los Andes, sobre los Incas y el por qué ayer habían tantos indios y hoy tan pocos y tan pobres. A lo que su súbdito responde de que el desorden, la mezcla forzada de grupos sociales y étnicos y la corrupción de los agentes reales hacían que los indios se ensimismaran y fueran disminuyendo de a pocos, casi a modo de un suicidio colectivo. Entonces, el rey pregunta por la solución a lo que Guamán Poma contesta que solo hay que vivir como cristiano y como lo manda el monarca, para que el orden y la justicia encuentren sus reales en el Perú.

442 Es otro de las estrategias de los tratadistas políticos de la época: sugerir a los monarcas que les hagan preguntas a sus súbditos para conocer sus opiniones y el estado de sus reinos. En 1617 así lo sugería Quevedo en su *Política de Dios*: "Conviene que el rey pregunte lo que dicen de él, y lo sepa de los que le asisten, y los que ellos dicen". Véase Francisco de Quevedo. *Política de Dios y gobierno de Cristo*. Biblioteca de Autores Españoles. *Obras de Don Francisco Quevedo Villegas*. Madrid: Rivadeneyra, 1852 [1617], p. 25.

443 Cfr. F. 960 [974]. Véase la Ilustración N° 13.

444 Según Raquel Chang-Rodríguez, Guamán Poma está apelando, en este pasaje, a la concepción medieval de *appelare et suplicare* que autoriza al vasallo a "comunicarle al soberano la verdad de los hechos". Cfr. Raquel Chang-Rodríguez. *El discurso disidente: ensayos de literatura colonial peruana*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1991, pp. 96-97.



Ilustración N° 13:
PREGVNTA SV M[agestad], RESPONDE EL AVTOR, DON PHELIPE EL TERzero, rrey monarca del mundo.

Dibujo tomado con licencia de la Biblioteca Real de Dinamarca, Copenhagen, GKS 2232 4to: Guaman Poma, *Nueva corónica y buen gobierno* (1615), f. 961 [975], dibujo n° 343.

Luego, el idealizado diálogo se vuelve muy específico sobre acciones inmediatas a tomar y temas pendientes a resolver. Se habla de los curas y sus pendencias, del terrible trabajo de los mitayos en la mita minera, de cómo los indios se van disminuyendo; y hasta el cronista se atreve a insinuar que la conciencia del rey se verá comprometida si no fomenta el arreglo de todas esas situaciones. Más adelante, Guamán Poma es directo y le presenta al rey un panorama estructuralmente corrompido:

> Y no ay rremedio porque todos se aúnan: el jues, el corregidor, tiniente, comendero y mayordomos y otros españoles y mestizos y becitadores de la santa madre yglecia y uicarios y curas. Todos son contra los pobres, todos a una mano uienen en fabor de españoles dones y señoras doñas. De todos los pobres se ciruen; no tan solamente se siruen, cino que le entra en sus pociciones y haziendas y tierras, pastos y casas de fuerza contra su boluntad. Escriuillo es llorar. Nenguno de ellos le enforma a vuestra Magestad.[445]

Es la imagen del "rey-niño" que es ingenuo y engañado por malos funcionarios que lo hacen pecar por inacción.[446] Es ahí cuando Guamán Poma pone en labios del rey la esperada pregunta que daría razón de ser a la *Nueva corónica*: "Dime agora Ayala ¿Cómo se podrá rremediar?"[447] A lo que el autor responde con un plan que tiene que ver con la separación, justa y equitativa —que responde al ideal barroco de una república ordenada— de los distintos cuerpos sociales, en este caso, de la división entre hispanos e indios para que cada grupo pueda vivir con sus deberes y prerrogativas en armonía.[448]

---

445 Cfr. F. 965 [983].

446 El tratadista Juan Marquéz se lamenta de las repúblicas donde los reyes son niños. Véase *El gobernador cristiano*. Madrid: Teresa Iunti, 1625, Lib. II, Cap. III, p. 11. Luego, esta imagen del rey niño entraría en el vocabulario político para criticar al mal gobierno y llamar, de manera elegante y metafórica, la atención al rey que permite que los malos funcionarios señoreen. La imagen es similar a la del pastor que deja que el lobo se coma a sus ovejas, tal cual lo mencionó Quevedo en su *Política de Dios* y que calcaría en el Perú, Salinas y Córdova.

447 Cfr. F. 966 [984].

448 Coincidimos con Dejo cuando sostiene que, para Guamán Poma, el buen gobierno es consolidar "una sociedad estamental, respetuosa de las castas". Véase Juan Dejo. *Aproximación al estudio de la identidad andina: Nueva corónica y buen gobierno de Guamán*

En suma, el afianzamiento del orden virreinal, que —a entender del ahora tratadista— es un orden que va en pos de la armonía de la que Dios impregnó a la naturaleza:

> S[acra] C[atólica] R[eal] M[agestad]: A de sauer vuestra Magestad que buestro gobierno, los exselentícimos señores bizorrey destos rreynos auían de gobernar beynte años, por lo menos doze, para el buen gobierno y justicia y conoser a los malos y a los buenos. Porque de otra manera no puede ser allanado y castigar a todos los que maltratare a buestros bazallos yndios principales y de los yndios pobres. Y ci es nesesario, castigue a los saserdotes y destiere a esos rreynos. Y ací multiplicará, aumentará y hinchirá buestro rreyno de yndios para la grandesa y serbicio de vuestra corona rreal.[449]

Poma de Ayala: la voz de un Yo andino frente al otro. Tesis para optar al grado de Bachiller en Historia. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1989, p. 298.

449 Cfr. F. 980 [998].

CAPÍTULO 6
La violencia en la concepción andina: Santa Cruz Pachacuti y el *Manuscrito de Huarochirí*

6.1. Tras el rastro de la violencia en el discurso de Santa Cruz Pachacuti

6.1.1. Relato andino e historia de la salvación

Tal vez con poca exageración la *Relación de Antigüedades de este Reino del Perú*[450] del *yamque*[451] Joan de Santa Cruz Pachacuti ha sido catalogada como uno de los monumentos más fundamentales de la cultura andina.[452] Es un texto rico y apasionante, pero también oscuro, en extremo complejo e inacabado en su abordaje. Tales características sitúan a Santa Cruz Pachacuti

450 Juan de Santa Cruz Pachacuti. *Relación de Antigüedades de este reino del Perú*. Edición, índice y glosario de Carlos Araníbar. Lima: Fondo de Cultura Económica, 1995 [c. 1613]. Esta es la edición que utilizamos en el presente estudio. De aquí en adelante, solo señalaremos los folios de donde provienen las citas textuales entendiéndose que salen de esta edición. De la misma manera, advertimos que cada vez que citemos a Santa Cruz Pachacuti lo haremos de la transcripción modernizada que realiza Araníbar en esa edición.

451 Según Carlos Araníbar, en base a un profundo rastreo en crónicas peruleras, determina que *yamque* es nombre venerado y que así les decían a los caciques principales. Araníbar llama así, en su estudio, a Santa Cruz Pachacuti. Nosotros hemos copiado esa denominación solo para efectos de evitar una narración farragosa que no deja de mencionar el nombre completo del cronista.

452 Limage nos dice: La *Relación* es "uno de los monumentos etnohistóricos y etnolingüísticos más fundamentales de la cultura andina". Lupita J. Limage-Montesinos. *Conquista y mestizaje en el Tahuantinsuyo. Elementos religiosos y literarios en dos crónicas andinas*. Tesis doctoral. Austin: The University of Texas, 2004, p. 125.

como un interlocutor esquivo al que los estudiosos se enfrentan siempre con reparos y hasta con temor. La frustración es, en otros casos, la tónica de algunos estudios, tanto así que no son pocas las ocasiones en las que el investigador —ante un pasaje complejo del relato— deberá decir que tal vez nunca podrá resolverse cabalmente alguna de las problemáticas deslizadas por el autor andino.

El principal punto de debate sobre la *Relación* giró, durante mucho tiempo, sobre el carácter andino de la crónica. El intento de hallar la pureza de la andinidad del autor podía volverse, en muchos casos, un camino sin salida. Por el otro lado, el afán de señalar que Santa Cruz Pachacuti fue un afanoso y bien adoctrinado discípulo de Francisco de Ávila y que, por lo tanto, había en la *Relación* más cristianismo que andinidad; cerraba otras tantas posibilidades de interpretación. En todo caso, el avance de los estudios sobre la cronística andina ha llegado al término medio —tal cual era predecible— en cuanto a la manera sobre cómo un estudioso o simple interesado en la obra de estos testimonios capitales puede ingresar a su universo discursivo.

Ahora ya suele ser un punto de acuerdo el hecho de que Santa Cruz Pachacuti nos ofrece una visión bipartita del mundo andino. Por un lado, es innegable el sustrato andino prehispánico que ese maravilloso testimonio nos puede ofrecer. En ese sentido, lingüistas, antropólogos e historiadores han podido corroborar elementos de una cultura superviviente tras el encuentro de 1532. No solo eso; el rastreo de datos que ofrece el *yamque* bien puede llegar, en muchos casos, a permitir el encuentro de similitudes con elementos culturales de Caral, Paracas y Moche, lo que demuestra una larga línea de continuidades sincréticas.[453]

Desde otra perspectiva, el testimonio de Santa Cruz Pachacuti es indispensable para conocer la consolidación de la sociedad virreinal que se va asentando sobre el poder de la religión cristiana: en Santa Cruz Pachacuti laten, con rasgos de conflicto, la doctrina católica y los saberes y creencias

453 Nos referimos a elementos rituales, que la crónica menciona y que la arqueología ha corroborado muy bien en las distintas culturas preincaicas del área andina (tanto costeña como serrana) desde hace más de 5000 años. En la crónica se encuentran, por ejemplo, referencias a sacrificios humanos (f. 11/v.) tal cual lo hacían los moche o a la costumbre de alargar las cabezas de las personas desde que nacían, tal cual era hábito ritual de los paracas (f. 12/r.)

prehispánicas que, a pesar de la arremetida terrible de las campañas contra la idolatría (de las que el mismo *yamque* fue parte activa) aún perduraban en el imaginario del relator. Un breve recuento sobre las páginas que se han escrito sobre este capital testimonio bien pueden servir para dar una idea de las problemáticas que han envuelto al enigmático autor de la *Relación*.

***

Sin dudas, es paradigmático el análisis de Pierre Duviols sobre la *Relación* y la vida de Santa Cruz Pachacuti y lo es, principalmente, por lo contundente de su propuesta.[454] Para él, la obra del *yamque* es, eminentemente, "teología cristiana".[455] Ese carácter se encuentra en su narrativa con sabor a teleología, en los cómputos temporales desplegados en el libro (los famosos ciclos de 500 años), en las referencias bíblicas (expresas o soterradas) y en el providencialismo que parece envolver cada frase de la obra santacrucina. De igual manera, a entender de Duviols, no cabe duda de que el reconocido dibujo del altar del templo del Coricancha que bosqueja Santa Cruz Pachacuti en su crónica tiene una marcada influencia cristiana:

> Al dibujar o, mejor dicho, al bocetar un marco en forma de casa simplificada, al distribuir en él figuritas representativas, símbolos de la creación del mundo, y también al colocar éstos según ciertos criterios de distribución espacial, Pachacuti se conformaba —consciente o inconscientemente— a ciertas tradiciones plásticas y, eventualmente, a cierto modelo. De hecho, el estudio comparativo enseña que las fuentes de inspiración del dibujo se encuentran en la tradición europea y cristiana.[456]

454 Cfr. Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua. *Relación de antigüedades deste reyno del Piru*. Estudio etnohistórico y lingüístico de Pierre Duviols y César Itier. Lima: IFEA; Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas", 1993 [1613], pp. 15-126.
455 Cfr. Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua. *Relación de antigüedades deste reyno del Piru*. Estudio etnohistórico y lingüístico de Pierre Duviols y César Itier. Lima: IFEA; Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas", 1993 [1613], p. 22.
456 Cfr. Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua. *Relación de antigüedades deste reyno del Piru*. Estudio etnohistórico y lingüístico de Pierre Duviols y César Itier. Lima: IFEA; Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas", 1993 [1613], p. 37.

A tanto llega esa impronta evangelizadora que Duviols apunta que, en última instancia, en los narrados avatares de incas contra huacas y de Incas contra Incas, está el diablo luchando contra Dios. La de Santa Cruz Pachacuti es una obra imbricada pero cuya esencia es la de un gran relato de la salvación del género humano, casi al nivel de los vetustos escritos de los Padres de la Iglesia:

> La Relación es, en resumidas cuentas, una historia de la preparación evangélica en el Perú, como lo fuera para Roma, con esta misma formulación, la obra de Eusebio de Cesárea.[457]

Para Lupita J. Limage, Santa Cruz Pachacuti es un emisor complejo en virtud de su "dualidad histórica y literaria". Su importante estudio nos recuerda la procedencia de nuestro autor y lleva al límite los poquísimos datos biográficos del cronista.[458] En ese sentido, Limage subraya el hecho de que Santa Cruz Pachacuti haya sido un guayua canchis (en Canas y Canchis), etnia que se resistió sin éxito a los Incas. Después, ya en los terribles días de la Conquista, los antepasados del cronista estuvieron, como era de esperarse, del lado de los europeos y, luego, ya en tiempos de las Guerras Civiles, al lado del caudillo Gonzalo Pizarro. Así, la efigie de Santa Cruz Pachacuti que nos presenta Limage es la de un personaje que bebió —por su linaje— de muchas y muy contradictorias facciones mentales.

Por otro lado, Limage nos recuerda una serie de consideraciones que antes no se tenían en cuenta sobre cómo enfrentar esta crónica. Por ejemplo, invita a considerar que tal vez hayan sido tres las personas que se vieron involucradas en la elaboración del texto: Santa Cruz Pachacuti con una posible participación en el 70 % del texto, Francisco de Ávila y

457 Cfr. Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua. *Relación de antigüedades deste reyno del Piru*. Estudio etnohistórico y lingüístico de Pierre Duviols y César Itier. Lima: IFEA; Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas", 1993 [1613], p. 28.

458 Lupita J. Limage-Montesinos. *Conquista y mestizaje en el Tahuantinsuyo. Elementos religiosos y literarios en dos crónicas andinas*. Tesis doctoral. Austin: The University of Texas, 2004, cap. 3.

un anónimo amanuense. Así, los filtros narrativos se acrecientan y tal circunstancia no hace sino complejizar los distintos niveles interpretativos.[459]

En una línea de análisis jurídico, el estudio de Verónica Salles-Reese presenta a un Santa Cruz Pachacuti como un sujeto que ejemplifica la experiencia colonial y revela la visión de los vencidos.[460] Bajo esa lógica, el *yamque* es una persona jurídica que, utilizando el formato legal de los documentos de la época, expresa su voz en una sociedad en la que él está en la base. Interesante resulta el paralelo que esta autora realiza entre la *Relación* y un documento redactado por un curaca llamado Joan de Ayaviri para encontrar coincidencias en formulismos. Pero así como Salles-Reese encuentra a un Santa Cruz Pachacuti legalista, también lo halla temeroso de ser acusado de idolatría, de ahí que postule la tesis de que la redacción de la crónica se haya hecho sobre la base del miedo. A decir de tal autora, en muchos pasajes de la narración se percibe una asolapada autocensura lo que hace poco viable que se tome a la *Relación* como fuente fidedigna o como fuente subversiva.

La edición y estudio preliminar que Carlos Araníbar realizó de la crónica en 1995 son dignos de encomio.[461] Lo son por su intento de poner al escrito del *yamque* en un lenguaje mucho más accesible a través de un discurso con ortografía actualizada, por su versión paleográfica (que aparece en paralelo a su versión actualizada), por su estudio preliminar, pero —sobre todo— por su Índice analítico y glosario en el que los distintos vocablos usados por Santa Cruz Pachacuti se definen en el contexto del escrito y se ponen en diálogo con otros similares aparecidos en el enorme paisaje de la cronística andina.[462]

Asimismo, el ya mentado estudio preliminar presenta —con la típica erudición del autor— puntos valiosos que no pueden dejarse de lado. Por ejemplo, Araníbar se centra en la figura de Tonapa (¿Santo Tomás, el apóstol de Cristo?) a la que Santa Cruz Pachacuti le da un sustancial protagonismo.

459 Lupita J. Limage-Montesinos. *Conquista y mestizaje en el Tahuantinsuyo. Elementos religiosos y literarios en dos crónicas andinas*. Tesis doctoral. Austin: The University of Texas, 2004, p. 134 y ss.
460 Veronica Salles-Reese. *"Yo Don Joan de Santacruz Pachacuti, Yamqui Salcamaygua... Digo". Revista Iberoamericana*. Vol. LXI, Núm. 170-171, enero-junio 1995, pp. 107-118.
461 La edición ya citada. El estudio preliminar va desde la p. XI hasta la LXXV.
462 Éste va desde la p. 133 hasta la p. 412.

En esas referencias al supuesto apóstol de Cristo, Araníbar encuentra la influencia de los relatos de Sarmiento, Cabello de Valboa y Murúa que, al parecer, tienen todos, el mismo sustrato; es decir, la perdida *Historia de los Incas* de Cristóbal de Molina; pero aún se aguarda una comprobación irrebatible de esa suposición.

Al intento de encontrar lo netamente andino en la *Relación* regresa —por su parte— Rita Fink. En un provocador estudio, esta autora se dedica íntegramente al análisis del dibujo del altar para interrogarse sobre sí este puede servir para estudiar la cosmología andina.[463] Y tal parece que Fink logra encontrar relaciones interesantes entre los elementos dibujados que luego coteja con la realidad de muchas tradiciones andinas aún supervivientes. No solo eso, en base al diálogo con otras fuentes (crónicas, diccionarios y procesos contra idolatrías) Fink postula que el dibujo está lleno de referencias duales y asociaciones de carácter andino que, principalmente, tienen que ver con la oposición y complementación masculino / femenino. Asimismo, para Fink es claro que los elementos del dibujo tienen un correlato con los *mallquis*, el mar, las estrellas, las *chakanas*, el sol, la luna y otros tantos elementos de la cosmovisión andina. En ese sentido, la conclusión del estudio es contundente: "La información transmitida a través del dibujo es una información andina".[464]

Bajo todas estas consideraciones, aún resulta una tarea novedosa adentrarse al discurso de la fuerza en la crónica de Santa Cruz Pachacuti. En ese sentido, esta investigación se mueve bajo la premisa de que el documento en cuestión ofrece un coro de voces muy diversas. En Santa Cruz Pachacuti se percibe una idea de uso de fuerza que bien puede tener un sustrato andino prehispánico. No obstante, en la *Relación* predomina una forma de entender a la violencia que tiene, más bien, una raigambre en la religión cristiana y en la política del Estado Moderno seiscentistas. Ambas vertientes se entrelazan y así, el hecho de dañar al otro o violentarlo, se vuelve —en el discurso del *yamque*— un constructo mestizo.

---

463 Rita Fink. "La cosmología en el dibujo del altar del Quri Kancha según don Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salca Maygua". *Histórica*. Vol. XXV. N° 1. Julio. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2001, pp. 9-75.
464 Rita Fink. "La cosmología en el dibujo del altar del Quri Kancha según don Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salca Maygua". *Histórica*. Vol. XXV. N° 1. Julio. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2001, p. 68.

6.1.2. Otredad y violencia

Para Santa Cruz Pachacuti el *otro diferente* es el *no cristiano* y por lo tanto un ser proclive a la violencia ya que su fuerza es demoniaca. No solo eso, al ser el *otro diferente* un ser alejado de la fe en Jesucristo, se le puede hacer daño ya que está al margen de los parámetros de la humanidad. De esta manera, la relación entre cristianismo e idolatría plantea, en el discurso de la crónica, una forma de entender a la violencia que tiene por sustrato las campañas de extirpación de idolatrías en las que el mismo autor estaba involucrado.

Ya desde el primer folio Santa Cruz Pachacuti delimita la frontera entre la paz y la violencia y tal hito lo determina la cruz (+) que el propio autor pone en el encabezado de la hoja.[465] Ese crismón tiene por objeto señalar que todo lo que el autor vaya a escribir estará revestido de verdad. Así, Santa Cruz Pachacuti proclama su intención de narrar un capítulo más de la Historia de la Salvación en la que la verdad cristiana se enfrentará al mal. Tras ese símbolo, con el que se apertura la narración, el autor hace explícita su humanidad: "Yo, don Juan de Santa Cruz *yamque* Salca Maihua, cristiano por la gracia de Dios nuestro Señor"[466] humanidad que le viene afianzada por antepasados que, según él, rápidamente se alejaron de la idolatría "negando primero todas las falsedades y ritos y ceremonias del tiempo de la gentilidad inventados por los enemigos antiguos del género humano, que son los demonios y diablos".[467] De esta manera discursiva, Santa Cruz Pachacuti perfila a quienes son los enemigos de la humanidad y que no son sino demonios *Hapi ñuñus*, término que el saber de Santa Cruz Pachacuti traduce como "tiranos infernales"[468] y que bien puede engarzar

465 Sorprendentemente, la mentada + no aparece en la versión paleográfica de Carlos Araníbar. Verónica Salles-Reese le da la importancia debida a ese detalle en su intento de contextualizar la crónica como un escrito legal. Cfr. Verónica Salles-Reese. "*Yo Don Joan de Santacruz Pachacuti, Yamqui Salcamaygua... Digo*". *Revista Iberoamericana*. Vol. LXI, Núm. 170-171, enero-junio 1995, p. 108. Recuerdo que el primer académico que me hizo prestar especial atención a la cruz en la crónica del *yamque* fue Juan Carlos Estenssoro en el Seminario de Etnohistoria Colonial que se dictó en la Maestría en Historia de la Pontificia Universidad Católica del Perú en el Segundo semestre del 2007.
466 F. 1/r.
467 F. 1/r.
468 F. 3/v. Según algunos estudios, los *Hapi ñuños* son temibles divinidades aymaras. Adolfo Colombres los define como "Temibles demonios de la estirpe de los antis de

con una definición de la política de ese entonces: alejarse de Cristo es una forma suprema de violencia, tanto así que hasta debe recurrirse a la violencia para acabar con tal apostasía.

Esa forma de entender el uso de la fuerza para destruir la idolatría era, a fin y al cabo, una noble forma de ejercer la violencia. Los evangelizadores y conquistadores la acometieron en los Andes y tal no era, para el autor, sino un "celo santo de ganar un alma para Dios como buenos pescadores".[469] La importancia que Santa Cruz Pachacuti le da a la conversión de sus antepasados se ve remarcada con la afirmación de que sus abuelos no solamente habían sido bautizados, sino que antes habían sido instruidos en las verdades de la fe, lo cual hacía de esa conversión cristiana una de convicción. Así, los parientes de Santa Cruz Pachacuti habían devenido en "hijos adoptivos de Jesucristo":

> […] verdaderos cristianos mostrándose ser enemigos de todas las idolatrías y ritos antiguos y como tales los persiguieron a los hechiceros destruyéndoles a todas las guacas y ídolos manifestándolos a los idólatras y castigándoles a sus súbditos y vasallos de toda aquella provincia.[470]

En ese pasaje, Santa Cruz Pachacuti revela a su familia como "destructora" de huacas lo cual demuestra dos niveles de violencia: el primero de ellos es uno netamente andino: conocedores los antepasados del *yamque* del tremendo peso simbólico-religioso de las huacas, las destruyen para someter a las poblaciones. El otro, tiene que ver con la violencia de convertir a la fuerza al cristianismo a los individuos. En ese sentido, el cronista parece mostrarse de acuerdo con esas dos concepciones de violencia y hasta alegrarse del castigo infringido a quienes, para él, persisten en el error de la idolatría.

La *Relación* presenta al mundo andino pre inca como un escenario violento en virtud a que aún no se había producido la salvación del mundo por el sacrificio y muerte de Jesucristo. Tal etapa es la época del *Purun*

---

grandes y deformes tetas con las que atenazan a sus víctimas en las noches diáfanas para llevarlas por los aires hacia el sitio en que serán devoradas". Adolfo Colombres. *Seres sobrenaturales de la cultura popular argentina*. Buenos Aires: Del Sol, 2009, p. 22.

469 F. 1/v.

470 F 1/v.

Pacha, tiempo de batallas, desasosiego y "guerras injustas".[471] En esos días señoreaban la tierra los demonios *happi ñuños*, "tiranos infernales" que aparecían y dañaban a los hombres, mujeres y niños, raptándolos en muchas ocasiones. En esta etapa la gente solo se dedicaba a crear ejércitos y a hacer fortalezas y a pelear el uno contra el otro en un ambiente de absoluto miedo e inseguridad. En ese caos, Jesucristo muere en la cruz en el lejano Gólgota y los demonios regresan al infierno: la humanidad —en todo el orbe— ha sido salvada. Tras esa etapa, la aparición de Tonapa es un hecho, literalmente, providencial. Tal personaje trae la palabra de Jesucristo a los Andes y la va esparciendo "llamando a todos hijos e hijas".[472]

Decir que el apóstol está llamando a todos hijos de un mismo padre es, en cierta manera, anular la otredad: todos —al saber de la existencia del Dios único— se vuelven hermanos, personas iguales, seres humanos indistintos. La presencia del apóstol, en ese sentido, trae la paz de Cristo a los Andes. El problema que reactivaría la violencia es que no todos están dispuestos a escuchar la palabra de Jesucristo. Tal hecho, conlleva al uso de la fuerza tanto en el bando que se resiste a la verdad cómo en el que trata de imponerla. Es evidente que Santa Cruz Pachacuti está trasladando al pasado su propia vivencia en el sentido de que él está viendo cómo su maestro Ávila comienza a destruir un mundo entero de creencias en su afán por llevar la palabra de Jesucristo a los indios.

La crónica describe a un Tonapa que hace uso de la violencia o es objeto de fuerza por parte de la gente andina. Como ejemplos de su relato, Santa Cruz Pachacuti señala que el discípulo llegó al Coyasuyo, donde los habitantes de un pueblo lo echaron "con gran afrenta y vituperio", a lo que Tonapa responde con una maldición que logra que el pueblo se inunde a tal punto que éste se transformó en laguna.[473] En Pucara, cambiando de escenario, el apóstol se encuentra con una huaca a la cual se enfrenta con odio y así logra vencerla y hasta llega a prenderle fuego.[474] Otro pasaje de la crónica narra cómo Tonapa interrumpe un banquete para predicar, pero como los andinos no le hacen caso, el apóstol los maldice y los convierte,

471 F. 3/v.
472 F. 3/v.
473 F. 4/v.
474 F. 4/v.

también, en piedra.[475] En Carabuco, según Santa Cruz Pachacuti, ocurrió un acto de violencia sin precedentes: la gente del lugar, malquistada con Tonapa por su intervencionismo evangelizador, lo atrapa, encierra, trasquila y sentencia a muerte. Con fortuna, el enviado divino logra escapar y castiga a sus captores convirtiéndolos, otra vez, en piedra.[476]

En tales narraciones, Santa Cruz Pachacuti está poniendo en evidencia la noción de legítima violencia que, por aquel entonces, están auspiciando las campañas de extirpación de idolatrías. Éstas no buscan la piedad hacia el idólatra, sino su destrucción. Aquí la noción de prójimo se disuelve. No es justo dejar sin castigo a ese ser monstruoso que se niega a reconocer a Cristo. Como se analizará más adelante, destruir al enemigo de la fe es casi hasta un acto de piedad y misericordia cristiana. El pecado de idolatría se pone por encima de cualquier consideración ya sea parental o amical: el idólatra no es humano, es objeto hacia el que la fuerza justiciera debe dirigirse.[477]

6.1.3. Genealogía inca y violencia en Santa Cruz Pachacuti

Ya cuando al cronista le toca hacer la genealogía de los Incas se nota que el relato busca subrayar el hecho de que el mensaje del apóstol de Cristo había quedado en la memoria de Manco Cápac, pero que éste rápidamente fue olvidado por el gobernante. Así, el perfil del primer inca es ambiguo. Por un lado, su figura es delineada como la de un fervoroso enemigo de las huacas, pero por el otro se le presenta como un desestructurador del

475 Fs. 5/r.; f. 5/v; f. 6/r.
476 F. 6/r.
477 La dureza de los tratados contra la idolatría es contundente. Para ello, los sacerdotes se basaban en los ejemplos del Antiguo Testamento, ejemplos cargados de una honda violencia que proviene de un Dios justo, pero que en unos momentos parece vengativo. Cfr. este parecer de 1678: "Pues si Moisés con tanto celo volvió por la honra de Dios, y para destruir la idolatría, dio la muerte a veinte y tres mil […] deben con mayor obligación, y más ardiente celo, y con más ventaja de la que hace la luz a la sombra, los sacerdotes de la ley de gracia juntarse a su prelado, significado por Moisés, y destruir cualquier idolatría, superstición y herejía, y sin perdonar a ninguno, aunque sea hermano, amigo y vecino". Alonso de la Peña Montenegro. *Itinerario para párrocos de indios*. Madrid: Fernández de Buendía, 1668, p. 837.

mundo andino en el sentido de que siembra la desigualdad entre las personas.[478]

De esa manera, para Santa Cruz Pachacuti, Manco Cápac es quien ordena que cada ayllu vista ropas y tocados distintos y que señalen cuál era su *pacarina* o punto de origen. En ese sentido, el mensaje de Cristo se va disolviendo para arrastrar a los indios a la idolatría. No solo eso, Manco Cápac utiliza su fuerza para "atontar" a la gente con procedimientos como el de atar las cabezas de los recién nacidos para que crezcan sin ánimo y se vuelvan sumisos.[479] Con tales procedimientos, el inca se aproximaba a dos formas de violencia: a la de la herejía (no idolatría pues se asume que el inca era consciente de la verdad de la fe) y a la de la tiranía del mal gobierno.

Con Sinchi Roca regresa la idolatría y sus violencias. El demonio, a entender del cronista, ha vuelto a los Andes: las huacas se multiplicaron y el sacrificio con sangre humana se volvió un acto común.[480] Lloque Yupanqui siguió con la mala costumbre de su antepasado de atrofiar las cabezas de sus súbditos para tenerlos dominados al mismo tiempo que no se cansaba de armar escuadrones de guerra.[481]

En el relato, Maita Cápac es imaginado como un profeta que vislumbra el catastrófico final del incanato, un final en el que las guerras predominarían y la sangre se derramaría.[482] Con Cápac Yupanqui, el cronista encuentra una esperanza para que la idolatría termine ya que ese inca parecía aborrecer a las huacas y su adoración, no obstante tal fin no llega a concretarse, lo cual termina por condenar al imperio.[483] Yahuar Huaca, por su parte, es presentado como un inca entregado a la violencia de la guerra: por doquier anuncia batallas y conflictos además de "fuego y sangre".[484]

Sobre Pachacutec, el cronista parece insinuar que estuvo muy feliz de que un curaca enemigo matara a su hermano, quien iba a hacerse del reino. Así, es probable que Santa Cruz Pachacuti quiera insinuar un origen

478 F. 6/v; f. 7r; f. 7v.
479 F. 8/v; f. 9/r.
480 Fs. 9/r. – 11/v.
481 F. 12/r.
482 F. 12/v.
483 F. 14/v.
484 F. 17/v.

ilegítimo del poder de Pachacutec Inca. En todo caso, la *Relación* perfila a ese gobernante como un personaje valiente (se enfrenta a huacas enemigas que son, realmente, temibles). No obstante, un intento de homicidio a su persona, por parte de los capacuyos, lo muestra en una faceta terrible: en represalia, asola tal provincia, matando a mujeres, muchachos y viejos.[485]

En esa forzada genealogía de monarcas incas, Santa Cruz Pachacuti intenta dar a entender que, en esa Historia de la Salvación que pretende ser la *Relación de antigüedades*, la opción de escoger entre la verdad justiciera de la cristiandad y el mal siempre estuvo presente pero que los incas habían escogido el camino equivocado con lo que condenaron a toda su heredad.

6.1.4. Humanos vs. Huacas

En la *Relación* del *yamque* aparece una forma de violencia que a todas luces posee reminiscencias prehispánicas. Se trata de la guerra que involucra a huacas contra huacas y a humanos contra huacas.[486] En ese sentido, vemos que los incas se enfrentan a estos ídolos de forma encarnizada sufriendo muchas veces serios embates con consecuencias graves para los fines de sus batallas. De la misma manera, el relato también presenta a los incas destruyendo o "secuestrando" a las huacas; ejerciendo de esta manera una violencia, que si se relaciona a la cosmovisión andina, resulta tremenda en su impacto.[487] En la *Relación*, estas acciones narradas por el autor como una forma de historiar la vida de los incas, nos muestran un pálido reflejo de lo que pudo significar "violencia" en los Andes prehispánicos.

Si estos pasajes del relato se cotejan con otras fuentes, se encontrará que esa costumbre de guerrear, destruir y manipular a las huacas era recurrente. Ésta servía como estrategia de control provincial (las huacas locales eran

485 Fs. 21/r. – f. 24/r.
486 Hemos desarrollado el tema de la guerra en el mundo incaico en un artículo anterior. Véase Eduardo Torres Arancivia. "Una aproximación a la guerra en los Andes: el final de la expansión incaica y el tiempo de Huayna Cápac". *Boletín del Instituto Riva-Agüero*. No. 27. Lima: Instituto Riva-Agüero, 2000, pp. 393-436.
487 Torres Arancivia. "Una aproximación a la guerra en los Andes: el final de la expansión incaica y el tiempo de Huayna Cápac". *Boletín del Instituto Riva-Agüero*. No. 27. Lima: Instituto Riva-Agüero, 2000, pp. 408-411.

trasladadas al Cuzco como "rehenes") y de castigo (destruir una huaca, por ejemplo); acciones ambas que nos muestran procedimientos de control sobre el otro muy efectivos y que tenían su correlato durante las acciones de guerra.[488] En ese sentido, el adentramiento temático a esta guerra de huacas es fundamental para aproximarse al uso de la fuerza en los Andes, y la *Relación* de Santa Cruz Pachacuti nos permite una aproximación que no aparece, por lo menos de forma tan explícita, en otras fuentes.

La *Relación* del *yamque* presenta, paralela a la lucha entre hombres, una guerra de huacas. En ella, los ídolos de un grupo luchan con los ídolos del otro. Los gobernantes incas, en ese sentido, se enfrentan, a veces de forma encarnizada, a estas divinidades que se manifiestan como "enemigas". Aquí es necesario remarcar que tanto huaca como etnia resultan significar lo mismo en el sentido de que tótem y familia extendida se identifican:[489] derrotada una huaca por el inca, se entiende que el ayllu también caía en desgracia. Así, por ejemplo, en el relato de Santa Cruz Pachacuti, Pachacutec combate a "7 huacas y demonios en figura de curacas", a "tantos pueblos cada uno con sus huacas" y logra vencer, capturar y humillar "a los ídolos y diablos que habían venido en figura de indios muy grandes".[490]

Por otro lado, si se trata de poner en diálogo el relato de Santa Cruz Pachacuti con otras fuentes cronísticas se descubrirá que la gente de guerra iba muy confiada en el patrocinio de sus ídolos, de ahí que existiera una serie de rituales que buscaban debilitar a las huacas contrarias. El observador Polo de Ondergado menciona el sacrificio de pájaros antes de iniciarse una batalla con el fin de debilitar a las divinidades enemigas.[491]

---

488 Ya María Rostworowski lo había señalado en su ya clásico *Historia del Tahuantinsuyo*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1999, p. 256.

489 Al respecto véase Regina Harrison. *Signos, cantos y memoria en los Andes*. Biblioteca Abya-Yala, n° 14. Cayambe: Abya-Yala, 1994 [1989], p. 62. De nuevo, María Rostworowski ya lo había adelantado con contundencia: "Los ayllus se cohesionaban en torno a sus propias huacas, a sus señores, con ellos se identificaban los hombres del común y no con los grandes, lejanos y temibles soberanos". *Historia del Tahuantinsuyo*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1999, p. 256.

490 F. 21/r.

491 Dice el inteligente Polo: "Sacrificavan páxaros de la puna quando avían de yr a la guerra para hazer disminuir la fuerza de las huacas de sus contrarios. Este sacrificio se llamava *Cuzco viza* o *Hualla viza* [y hacían el sacrificio] diziendo (Vssachum) que significa succeda nuestra victoria bien, y otras palabras en que dezían piérdase las fuerzas de las huacas de nuestros contrarios". Juan Polo de Ondegardo. *Noticias acerca de la religión y ritos de los indios*. En *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los Incas.* Estudios

Murúa, por su parte, hace mención de cómo Huayna Cápac llevaba a sus conquistas por Tomebamba las representaciones físicas del sol y del trueno con el objetivo de enfrentarlas a las huacas con las que iba a pelear.[492]

De la misma manera, el relato del *yamque* presenta al inca secuestrando huacas de las principales etnias conquistadas con el fin de tenerlas por rehenes y así evitar cualquier intento de rebelión futura por parte de las poblaciones sometidas. Polo de Ondegardo y Cobo describen esta estrategia coactiva de manera amplia, siendo el jesuita quien más la desarrolla.[493] En su obra, Cobo menciona cómo la huaca era castigada públicamente en el Cuzco si su etnia intentaba rebelarse. Para ese efecto, el cronista menciona que estas divinidades eran sacadas de manera pública para ser azotadas todos los días hasta que el ayllu rebelde decida regresar al sometimiento. Ese mismo relato señala que apenas la etnia díscola regresaba a la sumisión, su huaca era reivindicada y honrada con sacrificios.

Es Murúa, por su parte, quien señala que las huacas secuestradas eran depositadas en el Coricancha junto a los demás ídolos. Guardadas celosamente en ese recinto, se señala que los incas solían amenazar a las etnias sometidas con destruir sus ídolos si éstas osasen alzarse. Se menciona, a la par, que hasta los servidores particulares de estas divinidades tenían que trasladarse al Cuzco para residir allí y cumplir con los ritos propios de

preliminares por Horacio Urteaga y Carlos A. Romero. Lima: Imprenta y librería San Martín, 1916 [1577], XIV, p. 38.

492 En el discurso de Murúa se lee: "Solía el Ynga, quando embiava a la guerra o yba él en persona, llebar la ymagen del sol y del trueno, y otras estatuas y ydolos, como para su defenza y amparo, y con ellos deshazer la fuerza de las huacas e ydolos de sus enemigos, y arruinallos y destruillas como vimos que Huainacapac llebó la figura del sol y otras en su vida, quando fue a la conquista de Tomebamba y Cayambis. En Martín de Murúa. *Historia general del Perú*. *Origen y descendencia de los Incas*. Introducción y notas de Manuel Ballesteros - Gaibrois. 2t. Madrid: Biblioteca Americana Vetus. Colección Joyas Bibliográficas, 1960 [1590-1600], Lib. 2, XXIII, p. 95.

493 Señala Bernabé Cobo: "Cuando se rebelaba alguna provincia, mandaban sacar y poner en público a los dioses naturales [se entiende que a las huacas] y protectores della, y que las azotasen afrentosamente cada día hasta reducir a su servicio la dicha provincia; y en reduciéndola las hacía restituir a sus lugares festejarlas con sacrificios, diciendo que en virtud dellos y no por ser afrentados, se había reducido la tal provincia; y aún cuentan que las más de las rebeladas se reducían sólo por oír que sus ídolos estaban en afrenta pública. Bernabé Cobo. *Historia del Nuevo Mundo*. En *Biblioteca de Autores Españoles*. T. XCII, vol. II. Madrid: Ediciones Atlas, 1964 [1653], Lib. 13, l, p. 145.

cada ídolo y así mantener vivo el culto.[494] Hasta la ubicación espacial de estas huacas tenía una connotación especial: rodeaban al *mallqui* del inca que las había conquistado.[495] Esto fue por mucho tiempo hasta que se decidió sacar a estas huacas "extranjeras" del templo para ser ubicadas en lugares particulares o en adoratorios repartidos en esos caminos rituales llamados *ceques*.[496]

Pero tal vez la forma de violencia más extrema era la de destruir la huaca enemiga. Esa violencia constituía una de las más graves puesto que se hacía como escarmiento y para debilitar al ayllu poseedor de esa divinidad. Aunque hay pocos datos al respecto, se sabe que el impacto entre las poblaciones nativas era tremendo. Destruir una divinidad en su aspecto material era tal vez la peor de las acciones. Para comprender este proceder en su real magnitud debe considerarse siempre el simbolismo que tiene el cuerpo en el mundo andino en su relación con la muerte. Ya que el individuo no muere del todo, es de entenderse que el cuerpo deba preservarse siempre y esto es aplicable a los ídolos y los cuales no pueden desaparecer pues necesitan de su existencia material para que su poder se haga efectivo.[497]

En Santa Cruz Pachacuti se puede encontrar pasajes enteros en los que esta violencia acometida por o contra las huacas aparece de una manera muy específica. De esta manera, el primer enfrentamiento entre incas y huacas se produce en el paradigmático relato que tiene por personajes centrales a Manco Cápac y a sus hermanos. En la historia que narra el

494 Martín de Murúa. *Historia general del Perú*. *Origen y descendencia de los Incas.* Introducción y notas de Manuel Ballesteros - Gaibrois. 2t. Madrid: Biblioteca Americana Vetus. Colección Joyas Bibliográficas, 1960 [1590-1600], Lib. 1, XV, p. 41 y Lib. 2, XXXVI, p. 128.
495 Juan Polo de Ondegardo. *Noticias acerca de la religión y ritos de los indios*. En *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los Incas.* Estudios preliminares por Horacio Urteaga y Carlos A. Romero. Lima: Imprenta y librería San Martín, 1916 [1577], p. 97.
496 Juan Polo de Ondegardo es quien lo deja entrever: "O ponían las tales huacas de las provincias en otras partes diferentes [afuera del Coricancha], o en los caminos conforme al suyo o provincia que era". Juan Polo de Ondegardo. *Noticias acerca de la religión y ritos de los indios*. En *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los Incas.* Estudios preliminares por Horacio Urteaga y Carlos A. Romero. Lima: Imprenta y librería San Martín, 1916 [1577], XV, 42 - 43. Véase también Regina Harrison. *Signos, cantos y memoria en los Andes*. Biblioteca Abya-Yala, n° 14. Cayambe: Abya-Yala, 1994 [1989], p. 62.
497 Cfr. Francisco M. Gil García. "Donde los muertos no mueren. Culto a los antepasados y reproducción social en el mundo andino. Una discusión orientada a los manejos del tiempo y el espacio". *Anales del Museo de América*. N° 10. Madrid, 2002, pp. 59-83.

yamque uno de esos hermanos divisa, a lo lejos, el bulto de una persona y se acerca a indagar. Llegando al lugar descubre que no se trata de un hombre sino de una huaca de ojos colorados que se mostraba furiosa. Esa divinidad parece utilizar su poder para hipnotizar al pariente del inca; así, le toma la cabeza mientras le repite: "Muy bien habéis venido en mi busca. Al fin me hallasteis, que yo también andaba en busca vuestra. Al fin estáis ya en mis manos". Manco Cápac, al ver que su hermano se tardaba mucho, envía a su otro hermano a buscarlo, pero éste también se retrasa. Entonces el inca, ante la ya preocupante tardanza de ambos hermanos, decide ir tras ellos y cuando llega al sitio de la huaca encuentra a sus dos parientes como medio atontados.[498]

En ese instante, el inca comienza a buscar a la huaca que ahora se ha transformado en un ídolo de piedra. Entonces, Manco Cápac, "con gran enojo" golpea la cabeza de la huaca con la vara de Topa Yauri. En ese instante, el ídolo comienza a hablar presentándose altanero y amenazante, al mismo tiempo que señala al inca que solo le permite tal atrevimiento en virtud al poder que parece emanar de la vara de Tonapa y que solo por eso lo dejará ir.[499]

La violencia que se desprende del anterior pasaje es la violencia de lo sagrado. Ese relato paradigmático, que Santa Cruz Pachacuti tiene interiorizado, presenta el inicio de la expansión inca y en él los primeros gobernantes incas son curacas que están al mismo nivel que los otros de la región. En ese sentido, se presenta una lucha equiparada. El poder de la huaca parece ser tan grande que bien puede dañar a la parentela del inca. Ante tal ataque, Manco Cápac golpea al ídolo díscolo lo cual, como escena y acción, constituye un *leitmotiv* violento a lo largo de la obra del *yamque* y que está cargado de múltiples significantes, es decir, el Inca como enemigo de las huacas.

Lo que Santa Cruz Pachacuti quiere subrayar es que Manco Cápac aún no puede destruir a esa huaca, sino que ambos se presentan con poderes equiparables. Evidentemente, Santa Cruz Pachacuti parece darle cierta ventaja al inca en virtud a que éste ha recibido la protección del Dios verdadero, idea esta última que el cronista recibe de la prédica cristiana y que

498 Cfr. con el *yamque* en los Fs. 6/v.; f. 7/r.; f. 7/v.; f. 8/r. y f. 8/v.
499 Cfr. con el *yamque* en los Fs. 6/v.; f. 7/r.; f. 7/v.; f. 8/r. y f. 8/v.

para efectos de este parágrafo no interesa profundizar. Posteriormente, el relato muestra a un Manco Cápac ya como un acérrimo enemigo de las huacas a las cuales va destruyendo a medida que somete a los grupos étnicos comarcanos al Cuzco. De esta manera, la crónica muestra a los incas ejerciendo la violencia de la guerra no solo contra seres humanos sino también contra los ídolos. En ese sentido, Santa Cruz Pachacuti está presentando una forma de ejercer la fuerza dañina en los Andes que se encuentra muy lejos de ser simbólica: dañar un ídolo o destruirlo resultaba ser una forma de violencia más atroz que ejercerla sobre miles de seres humanos.

Cuando a Santa Cruz Pachacuti le toca hacer el recuento del tiempo del inca Mayta Cápac, menciona una escena en la que éste inca practica el secuestro de huacas:

> Este había mandado, siendo mancebo, hacer llevar todos los ídolos y huacas de su reino a la ciudad del Cuzco, prometiendo que haría procesión y fiesta general. Y después de haber visto todos los huacas e ídolos en su mano les había hecho gran burla a los muchadores de huacas, haciendo con todos los ídolos y huacas cimientos de una casa que para ello estaba hecha a posta. Dicen que muchos ídolos y huacas huyeron como fuegos y vientos, otros en figura de pájaros […] Por esta burla del inca dicen que toda la tierra tembló, más que en otros tiempos de sus pasados.[500]

Varios niveles de interpretación permite este fragmento. En primer lugar se ve al inca apoderándose de dioses locales para retenerlos en la ciudad del Cuzco. Tal acción significaba un grave acto de fuerza que podía trastocar la vida de la etnia afectada en el sentido de que su dios tutelar se hallaba en manos de enemigos. También está la burla como acto de violencia que en este contexto tiene que ver con la degradación del carácter sacro de la huaca. No hay noticias de cómo se hacía tangible esa burla, pero si se retoman algunas estructuras de cosmovisión andina, estas burlas degradantes tienen que ver con la destrucción de símbolos

500 F. 12/v.

de estatus, el despojo de ropas, el corte de cabellos o la mutilación del cuerpo.[501]

Luego, viene un segundo nivel que otra vez conduce a la violencia de lo sagrado: el inca sacrifica a una parte de esas huacas enterrándolas como cimientos de un edificio. Tal costumbre andina, que se puede rastrear desde Caral, hace de lo sacrificado depósito de lo vital y, como tal, objeto ofrecido a las divinidades.[502] Lo mismo con la huaca, cuyo poder, sometido por el inca, es entregado a los dioses cuzqueños. No obstante, este acto de fuerza por parte del inca se le revierte: algunas huacas se muestran poderosas y escapan y la violencia que el gobernante les infringió se le ve devuelta en forma de desastres naturales.[503]

En la parte dedicada al tiempo de Cápac Yupanqui, el cronista vuelve a presentar una lucha contra huacas. El escenario es el pueblo de Capacuyo donde el inca ha ido para ver y hablar con la huaca principal. Esta aparece haciendo ruido de viento (poder que tienen las huacas de poder manejar los elementos de la naturaleza[504]) pero Cápac Yupanqui, que no se deja amilanar, se le enfrenta directamente de manera verbal y así logra someter a esa deidad. Evidentemente, el cronista intenta señalar que tal huaca es el demonio que se le aparece al Inca y que éste logra derrotar utilizando algo de la razón del Dios verdadero que ha heredado de sus antepasados, pero al margen de ese giro que quiere darle el *yamque* a la historia (como

501 Se puede aventurar hacer un cotejo con el tratamiento afrentoso que recibían los prisioneros de las guerras rituales entre los moche. Al respecto véase Luis Jaime Castillo. "La gesta del guerrero". Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, S/f. Documento en http://sanjosedemoro.Pontificia Universidad Católica del Perú.edu.pe/descargas/articulos/La_gesta_del_guerrero.pdf (visualizado el 21 de diciembre del 2012).

502 Cfr. Ruth Shady, *La ciudad sagrada de Caral-Supe en los albores de la civilización en el Perú*. Lima: UNMSM, 1997, Cap. II. Ahí la arqueóloga revela que "En el sector residencial cercano a la «Pirámide C», se halló el entierro de un infante menor de un año, depositado como ofrenda antes de la construcción de una pared con grandes bloques líticos".

503 F. 12/v. Los desastres naturales en el mundo andino se transforman en "lapsos críticos", verdaderos *pachacutis*, ya que toda alteración ambiental generalizada, a decir de Lorenzo Huerta, "es seguida de cambios o ajustes políticos y cambios o conmutaciones ideológicas". Ese autor, en base a algunas menciones a catástrofes naturales que aparecen en la *Relación*, también pone de manifiesto la asociación que hay entre el poder violento de las divinidades andinas y los desastres naturales. Véase Lorenzo Huerta. *Diluvios andinos a través de las fuentes documentales*. Colección Clásicos Peruanos. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2001, p. 18 y pp. 23-24.

504 Cfr. con José Luis Martínez Cereceda. *Autoridades en los Andes. Los atributos del señor*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1995, pp. 84-91.

Historia de Salvación) el relato sirve para entender la siempre tensa relación que podía existir entre los gobernantes cuzqueños y los dioses locales.

Las huacas eran poderosas en la cosmovisión andina y en muchos casos sus efectos sobre la población podían ser en extremo violentos. El mismo Santa Cruz Pachacuti (pensando, claro está, en que el demonio actúa de esa manera) señala que las huacas solían hacer grandes daños a los naturales de esta tierra, haciéndolos desaparecer, amenazando a curacas y exigiendo sacrificios humanos. De nuevo, el cronista ofrece, a través de su relato, más pistas para entender la violencia de lo sagrado. Los sacrificios humanos tienen que ver con el máximo pedido de los dioses. Se ofrece la sangre de un hombre, mujer o niño con el fin de impedir mayores males. Esta práctica se puede rastrear a lo largo de todos los desarrollos andinos que parten en Caral (sino antes), pasando por los moches hasta los incas mismos. En ese sentido, tal es una violencia permitida pues es violencia reguladora, violencia que equilibra el cosmos.

El relato sobre Pachacutec es rico en enfrentamientos con las huacas. Las guerras de este inca son encarnizadas y la violencia no solo se ejerce, como ya está dicho, sobre humanos, sino también sobre divinidades. El inca se hace de muchos ídolos a los cuales lleva al Cuzco para forzarlos a trabajar en Sacsayhuamán, primero, y luego en la costa de Chincha.[505] Aquí el *yamque* está explicando esa forma de sometimiento que también usaban los incas y que tenía que ver con el traslado forzoso de poblaciones con el fin de controlar ecologías distintas o solo con el fin de castigar a etnias díscolas. En el relato, Santa Cruz Pachacuti vuelve a construir una imagen del inca capaz de derrotar y humillar a las huacas: a éstas las destruye, maniata, traslada y secuestra.

En contexto de guerras, la relación entre huacas e incas podía ponerse muy tensa. El relato paradigmático del cronista así parece apuntarlo cuando narra los desesperados intentos de Huáscar por posicionarse de manera ventajosa en la guerra ritual contra Atahualpa. Según se desprende del relato, el inca trata de ganarse el favor de las divinidades y así consulta y *mocha* a las huacas quienes, a través de oráculo, le prometen el triunfo en

505 F. 21/r.

la contienda. Los reveses del Inca en batallas lo malquistan con los ídolos a tal punto que insulta a cuarenta huacas, a las cuales humilla.[506]

Lo que aquí se busca poner de relieve es como, en la crónica santacrucina, detrás de ese intento evangelizador de promover la destrucción de falsos ídolos, también se puede encontrar un eco remoto de cómo podría haberse entendido un acto de fuerza en tiempos prehispánicos cuando, al parecer, el hecho de destruir la huaca de un contrario podía significar una de las mayores tragedias.

6.1.5. Los últimos incas o la apoteosis de la violencia

En el relato de Santa Cruz Pachacuti, la sucesión de incas que comienza con Túpac Yupanqui revela un acrecentamiento de la violencia en virtud a que la intención del cronista es subrayar la ilegitimidad de los gobernantes andinos. De esa manera, vuelve a aparecer el ideario de la fuerza en el pensamiento andino del siglo XVII: se hace violencia cuando el gobierno de un príncipe deviene en tiranía que es lo mismo que alejarse de Dios y de su justicia. Así, en el discurso de Santa Cruz Pachacuti se retoma la vertiente místico-política que la evangelización dejó en él.

Túpac Yupanqui es presentado, en esa línea, como un gobernante ambiguo. Por un lado se muestra a veces caritativo con el vencido y otras tantas se revela como un inca extremadamente guerrero y adicto a la crueldad. Piedad enseña ese inca cuando la gente de Quito, ya totalmente derrotada, es perdonada del escarnio masivo por acercarse al Inca a pedir perdón "en sus lenguas".[507] De igual manera, cuando nace Huayna

506 F. 39/v.

507 Esta piedad mayestática también es motivo muy en boga de la cultura política del siglo XVII. Lo tratadistas resaltan el hecho de que el Príncipe Cristiano, en algunas oportunidades, debe mostrar piedad hacia enemigos e infieles. Por ejemplo Saavedra Fajardo lo recuerda en sus *Empresas* a través de un pasaje muy revelador: "Siendo Dios árbitro de las victorias, de él las debemos reconocer, y obligarle para otras, no solamente con las gracias y sacrificios, sino también con los despojos y ofrendas como hicieron los israelitas después de quitado el cerco de Betulia y roto a los asirios; y como hizo Josué después de la victoria de los Haitas, ofreciéndole hostias pacíficas, *en que fueron muy liberales los Reyes de España, cuya piedad remuneró Dios con la presente Monarquía*. Diego de Saavedra Fajardo. *Idea de un Príncipe político cristiano, representada en cien empresas*. T. III, pp. 346-347. Madrid: García, 1819 [1640]. El subrayado es nuestro.

Cápac, el Inca exonera a los hechiceros de sufrir muerte cruel (iban a ser empalados) aunque, según Santa Cruz Pachacuti, tenía Túpac Yupanqui, fama de extirpador de *laicas* (término con el que el cronista se refiere a los hechiceros). Este último acto "caritativo" tal vez pueda ser interpretado como un acto de irresponsabilidad del gobernante.[508] Si se sostiene el hecho de que Santa Cruz Pachacuti está viendo en los últimos incas un pálido reflejo de los monarcas europeos, no ve, entonces, con buenos ojos el hecho de que un príncipe —que lleva en sí la idea del Dios verdadero tal cual era desde el tiempo de Manco Cápac— salve a quienes promovían las males artes.[509]

El relato, posteriormente, narra una acción guerrera de Túpac Yupanqui contra los collas. El discurso, en esta parte, se muestra desmesurado, exagerado: la guerra de los incas contra esa etnia dura tres años y se trata principalmente de un cerco que más tiene sabor a una acción de guerra europea. Dice Santa Cruz Pachacuti que en esos enfrentamientos "hay gran derramamiento de sangre" y la crueldad de uno y otro bando parece ser extrema. No obstante, en esa narración, algo de los mecanismos de la violencia prehispánica sobreviven en el relato. Así, la violencia también es sonido: los collas, para asustar a los incas, comienzan a cantar y a gritar. Tal acción, ya se ha visto, es eminentemente andina y, al parecer, tenía un efecto psicológico muy significativo en el lado contrario. Lo mismo ocurre con el uso de las galgas que son avalanchas provocadas para dañar al enemigo. La hueste perulera, ya en tiempos de la conquista, hubo de soportar muchas veces ese tipo de arremetida.[510] El caso es que los incas, en este

508 F. 24/v. – f. 25/r.

509 Se consideraba por ese entonces que el auténtico Príncipe cristiano debía ser la cabeza de la lucha contra los enemigos de la fe. La descripción de un Auto de fe de 1632 realizado en Madrid revela la suma importancia que tenía la presencia del monarca en ese acto en el que se castigaría a los herejes, hechiceros y enemigos de la fe: "Convendría que [S.M] se hallase presente […] para que con su ejemplo los buenos prosiguiesen en tantos intentos, y en los malos cause miedo, enmienda y escarmiento". En *Auto de fe celebrado en Madrid este año de MDCXXXII*. Madrid: Francisco Martínez, 1632, p. 12. Se entiende, entonces, que el monarca hispano es el primer propulsor de la defensa de la fe contra sus enemigos.

510 Garcilaso en su *Historia General del Perú* habla con mucha elocuencia sobre las galgas: "Y los indios desde los altos echaban muchas piedras, que llaman galgas de tal suerte que con echar una piedra cuando llega a cinco o seis estados, lleva tras sí más de otras treinta". Garcilaso de la Vega. *Historia General del Perú*. Segunda Parte. Córdoba: Andrés Barreda, 1617, Lib. 2. F. 45 /v.

relato, ganan la contienda y otra vez se vuelve a encontrar ese elemento andino del gobernante quechua humillando a las huacas de los vencidos.

En el relato santacrucino la escalada de gobiernos violentos se acrecienta tras la muerte de Túpac Yupanqui y esto por el antedicho intento del cronista de dejar como tiranos a los incas. En esa línea, el relato menciona a un regente llamado Hualpaya, quien se encuentra al mando mientras Huayna Cápac aguarda su mayoría de edad, y éste no hace sino afianzar la idolatría en el reino:

> Este gobernador dicen que comenzó a adorar al sol y luna y rayos, mandándolo generalmente a todo el reino. Ellos con facilidad comienzan a adorarlos, yendo a los cerros. Huayna Cápac, como muchacho de poca edad, también adora a todos los que estaban puestos en el coricancha por otros incas sus pasados, entendiendo que los habían puesto para adorarlos. El gobernador dicen que señaló chacras para estos falsos dioses y algunos curacas de mala inclinación, oyendo, lo ejecutan con amor (así, los reyes de la tierra están obligados a dejar de nombrar gobernadores rectos en la fe, no codiciosos ni descuidados. Porque todas las cosas, así espirituales como temporales, consisten en un gobernador. Porque entre cristianos y bárbaros siempre hay condiciones diferentes ¡Ojalá que todos tuviéramos pecho justo![511]

Pero los actos de Hualpaya no solo quedan en la ya de por sí grave idolatría sino que este personaje, además, se muestra alevoso y conspirador tratando de apoderarse del gobierno legítimo. Aquí el giro de la historia, otra vez, está tomando la vertiente del paralelismo con la cultura política europea extrapolada a los Andes: la fuerza bruta caerá sobre los tiranos que, alejados de la verdad divina, se distancian de la justicia del buen gobierno.[512]

---

511 F. 29v. / 30r.

512 De nuevo, los Espejos de Príncipes de la época nos llevan a este motivo que, al parecer, Santa Cruz Pachacuti extrapola a los Andes. En *El gobernador cristiano* de Juan Márquez leemos uno de esos pasajes bíblicos que se citan para aleccionar reyes justos: "Muertas todas las personas de la ciudad de Hay, y encendidos los edificios, aún quedaban en poder del emperador el rey idólatra, cabeza de aquella república […] [a ese rey] mandó Josué crucificar, y tener en la cruz todo un día hasta la puesta del sol […]. Merecían los pecados deste rey un género de muerte tan infame". Juan Márquez. *El gobernador cristiano, deducido de las vidas de Moisés y Josué*. Amberes: Meursio, 1664 [1612], p. 286.

De esa manera, el tirano Hualpaya es derrotado en su intento de tomar el poder y su final es como el de un rey devenido en tirano: su cabeza termina rodando por los suelos. Derrotada la idolatría pertinaz y restablecida la justicia, entiende Santa Cruz Pachacuti que la paz y el bienestar prevalecerán. No obstante, y esto es claro, la *Relación* es un capítulo andino de la Historia de la Salvación y en esa historia el hombre tiene el libre albedrio para escoger entre el bien y el mal.[513]

Ya entronizado Huayna Cápac, lo revela como un inca que se va alejando paulatinamente de la justica al mismo tiempo que se troca en vicioso. Tras su casamiento (con una hermana carnal según Santa Cruz Pachacuti) y coronación, el nuevo inca parece acercarse a la verdad del Dios único por su devoción al Pachayachachi pero, luego, comienza su disolución: pretende casarse con otra hermana carnal y como ésta se niega, intenta "hacerle fuerza", pero fracasa. Ofuscado y frustrado, el inca —y en esto Santa Cruz Pachacuti pretende ser contundente— "acude con sus ofrendas y presentes al cuerpo de su padre a pedir que se la diese por mujer y el cuerpo muerto jamás responde". Todo parece indicar que el cronista pretende remarcar una vuelta del Inca a los antiguos ritos que implicaban adorar y hablar con los muertos. El hecho de que el *mallqui* no conteste, es —en el discurso del *yamque*— una prueba de la pecaminosa idolatría a la que Huayna Cápac está volviendo que, sumado a su pecado carnal, deslegitima al inca y a sus sucesores. Desde ese acto fallido ya todo se transforma en una retahíla de malos presagios para el gobernante y para el Tahuantinsuyo.[514]

La siguiente sección está dedicada a la paradigmática guerra que lleva a cabo Huayna Cápac contra la gente de Quito. En esta parte, de nuevo, se

513 La elección entre el bien y el mal es el tópico privilegiado de evangelización en el Nuevo Mundo. Y lo es también en la España de la época. En una obra del jesuita hispano Juan Eusebio Nieremberg se encuentra resumido tal conflicto: "De manera, que los bienaventurados en el cielo gozan de todo bien, sin mezcla del mal, y los condenados en el infierno padecen todo mal, sin poder jamás cumplir cosa que quieran. Mire, pues, el cristiano los dos extremos […] y componga su vida temporal, teniendo siempre cuenta con la eternidad que le espera". *Obras cristianas*. Tomo I. Sevilla: Hermosilla, 1686 [1665], p. 495.

514 Es otro de los motivos recurrentes que mencionan las crónicas cuando tratan del gobierno de Huayna Cápac. Como primer mal presagio, Santa Cruz Pachacuti dice: "aparecen señales temerarias en el cielo, que significaban sangre (eso llaman *ccallasana*). Tras esto caen rayos sobre la fortaleza". F. 32v.

vuelven encontrar los elementos que definen a la violencia tanto desde una perspectiva andina como hispana. Se trata de un pasaje rico, lleno de significantes que dilucidan el fenómeno de la violencia desde su expresión más común y silvestre: la guerra.

Interesante es encontrar en el discurso de Santa Cruz Pachacuti la supervivencia de la idea de la reciprocidad andina, esta vez puesta al servicio de la guerra. Como se sabe, la guerra en el mundo andino prehispánico también se revestía de *mita*. En ese sentido, el inca debía pactar con los curacas con el fin de convocar a los ejércitos para la lucha a emprender. Recuérdese que en el incanato no existía algo parecido a un ejército de carácter permanente sino que este se debía organizar para cada campaña militar a realizar. Para ello, el inca debía iniciar esos lazos recíprocos a través de la entrega de dones (comida, bebida, honores, armas, etc.) para que la gente se anime a luchar.[515] Santa Cruz Pachacuti es muy claro en señalar que Huayna Cápac no solo hace eso, sino que realiza una serie de "promesas" para motivar a los convocados. Algo que parece desagradar al *yamque* es que el inca hasta llega a ofrecer honores (como el de ir en andas) a gente inmérita a los ojos de la cosmovisión andina, todo por su afán de que su campaña de conquista sea exitosa.

El otro elemento andino que aparece en el relato de estas campañas es, otra vez, el del poder de las huacas para la guerra. Un supuesto acontecimiento ocurrido en Vilcas pone de manifiesto el poder de estos ídolos en el combate: los capitanes del inca se dan cuenta de que se han olvidado de traer su huaca por lo que el Inca debe enviar por ella. En el ínterin, Pachacamac quiere encontrarse con Huayna Cápac y tras ese encuentro mágico-religioso el inca le promete favores y hasta cierta sumisión. En esas líneas, la arremetida cristiana de Santa Cruz Pachacuti vuelve a aflorar para sostener que Pachacamac —como huaca— le había pedido al inca ser más honrada que el Pachayachachi, lo que en la intención narrativa del autor se traduce como otro alejamiento imperdonable a la idea del Dios único y verdadero por parte del gobernante.[516] Tal acción le explica al

515 Véase Eduardo Torres Arancivia. "Una aproximación a la guerra en los Andes: el final de la expansión incaica y el tiempo de Huayna Cápac". *Boletín del Instituto Riva-Agüero*. No. 27. Lima: Instituto Riva-Agüero, 2000, pp. 402-406.

516 Es casi imposible no recordar al rey Salomón y su desviación del Dios verdadero por ídolos que sus esposas alienígenas trajeron a su casa. Juan de Dueñas en otro de esos

cronista los descalabros que Huayna Cápac tendría en las bravas batallas en la zona de Quito.

La guerra que narra Santa Cruz Pachacuti es dura y de "un gran derramamiento de sangre". En esas líneas el cronista resalta la soberbia de los quechuas que hacen que solo pierdan las batallas. El juicio a Huayna Cápac es severo: sus fracasos se deben a su adoración a Pachacamac y por tener relaciones carnales con las *huairur acllas*. El caso es que la crueldad de los enfrentamientos es extrema:

> Combaten con nuevo ánimo, más que nunca. Los collasuyos [convocados por el Inca] en esta sazón suben a las fortalezas de los cayambis con gran furia e ímpetu, por fuego y sangre y usando gran crueldad, sin perdonar a chicos y grandes, asolando y deshaciendo caserías y fortalezas. Visto por los cayambis el peligro tan grande, desmayan. Porque los collasuyos, viendo hacer tanta matanza en los suyos (cuando el atajo y asaltos que dieron los primeros) no se salen, antes se encolerizan y hacen doblada venganza.[517]

Luego, Santa Cruz Pachacuti vuelve a reflotar los usos andinos y apunta cómo el Inca es desamparado por los suyos porque al parecer no ha cumplido con los lazos de reciprocidad esenciales. En un pasaje realmente impactante, se ve a los collasuyos llevándose a la huaca Huanacauri de regreso al Cuzco por lo que el inca se ve en la imperiosa obligación de reactivar los lazos de reciprocidad con sus malquistados capitanes con el fin de que regresen: "El inca manda poner gran cantidad de ropas y comidas para los orejones, echando a la rebatiña. Fuera de esto les manda dar otras muchas cosas, como a gente interesada".[518] Desde ahí, la contienda se le hace más fácil a los quechuas. Otra vez el discurso de Santa Cruz Pachacuti vuelve a recurrir al sonsonete del "gran derramamiento de sangre" y esta vez para describir el enfrentamiento final en Otavalo donde una laguna entera se

---

Espejos de Príncipes lo narra con verdadera fruición: "no solo el rey Salomón adoró a los dioses y ídolos de los gentiles, más aun lo que no es menor mal, culpa y pecado (que antedicho) edificó templos y puso altares donde idolatrasen […] Hizo y puso por obra lo que no era lícito ni agradable delante del señor Dios suyo". Juan de Dueñas. *Quarta, quinta y sexta parte del espejo de consolación de tristes*. Medina del Campo: Boyer, 1589, f. 31/v.

517 F. 35/r.

518 F. 35/v.

tiñó de la sangre del enemigo.[519] El inca había ganado, pero su destino ya estaba definido en esta narrativa teleológica de diseño imbricado.

En esa historia salvífica, Huayna Cápac había escogido el lado equivocado, de ahí que las señales y augurios llegaran sin cesar. Unos rayos que casi chocan con los pies del inca ya de por sí dieron una muy mala señal. No obstante, el pasaje más impresionante y sobrecogedor es cuando Santa Cruz Pachacuti menciona a Dios y señala que éste permitió que el Inca viera y fuese rodeado por las millones de almas de los futuros muertos por la epidemia del sarampión que asolaría al mundo andino:

> Se vio [el Inca] visiblemente cercado de millón de millón de hombres ¡y no saben ni supieron quiénes fueron! A esto, dicen que dijo que eran almas de los vivos, que dios las había mostrado significando que habrían de morir en la pestilencia tantos, las cuales almas dicen que venían contra el inca, por lo cual el inca entiende que eran sus enemigos.[520]

Finalmente, el último acontecimiento que signa el reinado de Huayna Cápac, es la aparición de un extraño personaje que, enviado por el Hacedor,

519 F. 35/v.

520 F. 36r. Sobre el contenido de tan impactante imagen se pueden suponer dos vías de explicación. La primera tiene que ver con la idea que la gente andina tenía sobre las almas de los muertos. En ese sentido, a las campañas de evangelización les había costado mucho hacer entender que ocurría tras la muerte: "Creen también que las almas de los difuntos andan vagas y solitarias por este mundo padeciendo hambre, sed, frío, calor y cansancio; y que las cabezas de los difuntos, o sus fantasías, andan visitando los parientes, u otras personas, en señal que han de morir, o les ha de venir algún mal". *Confesionario para los curas de indios con la instrucción contra sus ritos y exhortación para ayudar a bien morir y suma de los privilegios y forma de impedimentos del matrimonio*. Lima: Ricardo, 1584. En: http://www.mscperu.org/teologia/1historia/1era%20EvangAL/documentos1EvaAL/Confesionario_CLIII.htm (visto el 17 de diciembre del 2012). La segunda podría ser la de una evocación de algún arrebato místico. Téngase en cuenta que Santa Teresa de Ávila, con permiso de Dios (tal cual lo subraya también Santa Cruz Pachacuti), veía a las almas, tanto bienaventuradas como condenadas. Al respecto cfr. Teresa de Ávila. *La vida de la Santa Madre Teresa de Jesús, y algunas de las mercedes que Dios le hizo, escritas por ella misma*. Reproducción digital a partir de la de Madrid, M. Rivadeneyra, pp. 23-134 (Biblioteca de Autores Españoles desde la formación del lenguaje hasta nuestros días; 2), 1861 [1565]: Cap. XXXVIII, p. 119. En http://bib.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=27355&portal=266 (visto el 17 de diciembre del 2012). También podría verse de la misma santa sus *Moradas*. En *Obras de Santa Teresa de Jesús*. Bruselas: Foppens, 1675 [1577], Morada 1, Cap. II, p. 309.

porta una caja que solo el inca puede abrir. Cuando el gobernante abre la caja, de ella salen mariposas que propagan la epidemia del sarampión, la cual termina arrasando con miles de seres humanos, incluyendo al mismo Inca.[521]

Cuando Santa Cruz Pachacuti se adentra a la figura y gobierno del siguiente inca —Huáscar— su discurso presenta todos los elementos que constituyen la violencia del poder ilegítimo, es decir, la tiranía. En primer término, Santa Cruz Pachacuti es muy claro al denunciar el origen espurio del reinado de ese inca. Según el relato, Huáscar obliga a su madre a "casarse" con el *mallqui* de Huayna Cápac para así poder encontrar una fuente de legitimación.[522] Tras eso, Santa Cruz Pachacuti reviste la entronización del nuevo inca con elementos de la cultura política europea: unción con símbolos reales y juramentos de lealtad de los poderosos del reino. Aquí, introduce un elemento andino, recuerda que Huáscar deber iniciar lazos de reciprocidad con los curacas y así les ofrece todo tipo de dones que Santa Cruz Pachacuti casi interpreta como una especie de soborno que solo sirve "para ganar las voluntades" de los poderosos.

Después, Santa Cruz Pachacuti se afana en subrayar la tiranía de Huáscar, que —en una escalada de violencia pura— llega a la cúspide de la aberración. En esa línea el cronista señala que Huáscar atrajo, como su guardia personal, a 1200 chachapoyas y cañares, gente tenida por brava y "extranjera" y que después —ya en tiempos de la conquista— los hispanos utilizarían en contra de los propios quechuas. Luego, siempre en el relato, apareció el terror total: el inca se muestra cruel:

> Comienza a castigar a los capitanes de su padre cortándoles la cabeza, diciendo por qué habían dejado en Quito a Topa Atahualpa. A los demás capitanes, en lugar de agradecerles los manda echar en la cárcel de Aráhuay y Sacacancha.[523]

521 F. 36/r. Al parecer de Sabine Mac Cormarck, este episodio bien puede tener reminiscencias del mito de la Caja de Pandora. Al respecto véase Sabine Mac Cormarck. *On The Wings Of Time. Rome, The Incas, Spain and Perú*. Princeton: Princeton University Press, 2007, p. 3.

522 Es probable que haya sido una práctica andina usual. No obstante, Santa Cruz Pachacuti utiliza esa referencia para señalar la dudosa fuente de legitimación del poder del nuevo Inca.

523 F. 36/v.

Pero la situación se agrava aún más. Huáscar es un verdadero monstruo, tal vez el peor de todos los incas. En el Titicaca este rey mandó a poner una imagen del sol hecha de oro a la que denomina *inti* lo que parece remarcar el más grande pecado para Santa Cruz Pachacuti: la pertinaz vuelta a la idolatría. No obstante, lo peor estaría por llegar. Casi evocando las figuras de los crueles emperadores Heliogábalo o Juliano "el Apostata"; Santa Cruz Pachacuti pone a Huáscar cometiendo "bestialidad":

> Estando así en la plaza de Pomapampa manda que sacaran a todas las *acllas*, de 4 clases, a la plaza. Estando todas en medio de tanto número de *apo* curacas y todo el reino de gente, hace salir 100 indios *llamallamas* y *hayachucos* y en el entretanto que ellos hacían su comedias visita a todas las doncellas, mirando a cada una. Manda a los *llamasllamas* que arremetieran a las doncellas cada uno para usar la bestialidad en acto público, como los mismos carneros de la tierra. Las doncellas, viéndose así forzadas, hacen exclamación alzando los ojos al cielo. Esto todos los grandes del reino lo sienten grandemente y así tuvieron al Huáscar por medio tonto: sólo de temor hacen reverencia, por cumplimiento.[524]

Varios elementos de consideración se pueden extraer de este revelador pasaje. El que Santa Cruz Pachacuti anote el pecado de bestialidad es muy elocuente. Covarrubias, en su *Tesoro*, lo asocia a la tiranía en su peor faceta. "Bestia" es el gobernante que no solo actúa casi de manera animal e instintiva, "bestia" es el rey que atenta contra "el pueblo de Dios y su Iglesia". No solo eso, el gobernante-bestia, como esos depravados emperadores romanos, no temen en echar a las vírgenes y a los santos a las fieras con tal de satisfacer sus bajos instintos.[525] Pero "bestia" también es el tonto,

524 F. 37/r. Carlos Araníbar, en su útil glosario, define *llamallama* y *hayachuco* como "truhan" o "farsante".

525 Pertinente es transcribir la definición de *bestia* que realiza Sebastián de Covarrubias en su *Tesoro de la Lengua Castellana*: "Bestia, llamamos al hombre que sabe poco, y tiene pensamientos bajos, semejante en su modo de vivir a los brutos. Bestia, en muchos lugares de la escritura se toma por tiranos que han perseguido al pueblo de Dios y su Iglesia […] Pecado bestial, el que se comete con las bestias. Ser condenado a las bestias, pena que daban los romanos a los delincuentes, echándoles en el anfiteatro, a que lidiasen con los animales fieros, y con la misma, martirizaban los tiranos a muchos santos". Sebastián de Covarrubias. *Tesoro de la lengua castellana*. Madrid: Sánchez, 1611, F 134/v.

el bruto, el que se comporta como animal y al que sus subordinados solo siguen y asientan sus actos por temor; tal cual el cronista pinta a Huáscar.

El periodo de violencia que sobreviene luego, con el ya paradigmático enfrentamiento entre Atahualpa y Huáscar, está revestido de malos entendidos. Es la desgracia del mal uso de los gestos y de la ruptura de los canales de comunicación. Atahualpa se encuentra en la zona de Quito y pide que se le nombre gobernador, a lo que Huáscar accede. No obstante, la intriga de los cañares pronto aparece y ésta le hace creer al inca que Atahualpa quiere señorear. Éste último quiere comunicarse con el Inca y ofrece dones a modo de iniciar lazos de reciprocidad pero:

> Huáscar se irrita mucho y quema los regalos y presentes en el fuego mandando hacer tambores de los pellejos de los mensajeros de auqui Atahualpa y a los demás envía que se volvieran a Quito con esa nueva. Y más: el auqui Atahualpa le envía vestidos de mujer, acompañados de palabras muy pesadísimas. Tras de esto envía contra Atahualpa a un capitán llamado huaminca Atoc con 1200 hombres, para que trajera presos al auqui Atahualpa y a los demás capitanes, el cual llegando a Tomebamba descansa.[526]

Dos motivos recurrentes de la violencia andina se encuentran en este suceso de incomunicación. El primero de ellos es el de matar a los mensajeros y transformar, luego, sus cueros en tambores. Esto era una forma extrema de violencia por la carga honda de significado que podía tener para gente andina. Si se tiene en cuenta la importancia que tiene el cuerpo del muerto, ya que este no muere en realidad, se ve que ese cuerpo se está transformando en objeto (instrumento musical) que retiene la potencia del ser que había sido y que ahora es propiedad del vencedor.[527] El segundo, es el siempre repetido asunto de ofender y provocar al otro ofreciéndole prendas de mujer. Esto último, hasta el día de hoy, sigue siendo gran afrenta en los Andes.[528]

526 F. 37/r.

527 Desarrollé este tema en un estudio anterior. Cfr. Eduardo Torres Arancivia. *El acorde perdido. Ensayos sobre la experiencia musical desde el Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2010, p. 58

528 El ilustrativo estudio sobre las batallas rituales en Canas, Tocto y Chiriaje realizado por los Ttito, y los Valencia demuestran cómo sigue siendo un gran insulto vestir a un

Santa Cruz Pachacuti trata en cierta manera de comprender el enojo de Atahualpa pero no le quita el sambenito de ilegitimo. En su narración, Atahualpa se levanta contra Huáscar y se proclama Inca. Para sus fines, Atahualpa debe iniciar lazos de reciprocidad con los señores de Quito y convocar a una mita guerrera. La rota entre ambos señores se hace inevitable y los Andes peruanos se sumergen en una nueva vorágine de violencia. Atahualpa se muestra bravo y muy cruel, atrapa a un general huascarista y le saca los ojos y luego asola a los cañares. La guerra arrecia y Huáscar, al saberse derrotado, maldice a las 40 huacas a las que había pedido ayuda. Desde ahí el inca se hace enemigo de esos ídolos, lo que en el discurso del *yamque* puede traducirse como la gran lección de esta historia: quien al demonio deposita su confianza se verá defraudado.

Las batallas son crueles y el relato lo pone en evidencia con toda intención. Frases como "mayor crueldad", "matanzas mayores", "gran inhumanidad", "ríos de sangre", "empapados de sangre", "hedía toda la tierra de cuerpos muertos" se vuelven recurrentes. La fuerza bruta está ahora de lado de Atahualpa. Quisquis y Calcuchimac, capitanes de ese inca, son instrumentos de esa encarnizada violencia y parecen ser conscientes de ello. Pronto, atrapan a Huáscar al cual someten a grandes humillaciones. Estas últimas son muy afrentosas: lo amarran de mano y cuellos mientras lo insultan, pero tales ofensas llegan a su clímax con un puñete que le propina Quisquis al Inca, una perforación en el cuello y un baño con orines. En esas líneas, el *yamque* no parece abrumarse.[529] En cierta manera entiende esa violencia y hasta la considera justa: Huáscar se había alejado del Dios verdadero y merecía todo lo malo que le estaba pasando.

Se produce un diálogo revelador entre el inca vencido y los capitanes de Atahualpa. En él, Huáscar, ultrajado, clama al cielo y recibe la increpación de Quisquis y Calcuchimac, quienes parecen ser los voceros del propio Santa Cruz Pachacuti:

---

prisionero de mujer: "En los últimos años, comprobamos un hecho de mayor vejamen de parte de los de Ch´eqa: para menospreciar al prisionero, lo visten de mujer. Eso es considerado en Canas como la humillación más degradante. El reo acepta contra su voluntad para no ser escarnecido y ridiculizado". Máximo Cama Ttito, Alejandro Ttito, Abraham Valencia y Tatiana Valencia. *Ritos de competición en los Andes. Luchas y contiendas en el Cuzco*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003, p. 114. Otras referencias significativas en esa misma obra en las pp. 7 y 28.

529 F. 42/v.

> Señor Hacedor, ¿Cómo es posible que me habéis dado tan poco tiempo? ¡Más mejor fuera que no me hubiérais dado este cargo y no enviarme tantos azotes y plagas de guerra! Entonces Quisquis y Chalcochima se ríen —o rieron— grandemente, diciendo: —Venid acá, loco, tonto. Vuestros males y pecados son lo que pidió estas guerras y vuestra gran ventura nos ha traído hasta aquí, por vuestras ofensas que habéis cometido contra el hacedor fornicando a las doncellas a él dedicadas, sin hacer caso de la grandeza del hacedor. Y entonces Huáscar se acuerda, trayendo a la memoria todos los adoratorios de los huacas que habían adorado, cometiendo pecado.[530]

La figura del tirano está moldeada en ese último párrafo del discurso santacrucino; no solo eso, de él se desprende que Huáscar ha sido el tirano cruel, alevoso e idólatra; de ahí que la violencia hacía él y su progenie esté justificada. En ese sentido, la crónica de Santa Cruz Pachacuti añade que el pecado de Huáscar también fue pagado por toda su familia con el asesinato de 1500 de sus miembros. Cuando Santa Cruz Pachacuti escribía esas impactantes líneas, la política hispana —a través de sus juristas y sacerdotes— ya estaba subrayando con fuerza que la idolatría debía ser castigada con todo rigor puesto que si esa dureza no existía Dios se vería deservido. En esa línea argumentativa estaba, por ejemplo, el gran Solórzano y Pereyra quien en su *De Indiarum Iure* señalaba que la idolatría es delito mayor pues es contraria a la fe en un solo Dios verdadero y que su riguroso castigo, más que ser visto como crueldad, debe ser visto como acto de misericordia.[531]

De ahí en adelante, la *Relación* apresura el desenlace de esta Historia de Salvación. Los incas se enteran de la presencia de los hispanos y "todos

530 F. 42/v.

531 Cfr. *Corpus Hispanorum de Pace. Segunda serie. Juan de Solórzano Pereira. De Indiarum Iure (Lib. II: De Acquisitione Indiarum) (Cap. 1-15).* Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1999 [1629], p. 479, § 39-40. Añade el jurisconsulto sobre esta materia: "Estamos obligados mucho más por caridad o piedad, más aun, por ley de justicia, a defender el honor del único y verdadero Dios y Señor Nuestro, e impedir y vengar los agravios que diariamente le infieren los infieles idólatras. En efecto, los malos deben ser apartados del mal y obligados al bien, y el castigo capaz de corregirlos lejos de ser condenado se inscribe en el área de la misericordia; si dejamos de perseguir y vengar las ofensas que injurian a Dios vivamente, provocamos, sin duda, la cólera de la paciencia de la divinidad", p. 481, § 42-46.

quedan atónitos". Pronto, los infieles comienzan a caer uno a uno, primero Calcuchimac, luego Atahualpa y luego Huáscar. La luz de Cristo comienza a brillar, nuevamente, en los Andes y la violencia parece tener sus días contados. Manco Inca y los orejones se someten al nuevo credo y la luz de la paz comienza a clarear:

> Todos allí se juntaron [Manco Inca, los orejones, los curacas, Pizarro y el cura Valverde] por bien de paz, adorando la cruz de Jesucristo Nuestro Señor, ofreciéndose al vasallaje del Emperador Don Carlos.[532]

La escena final es casi como la de un Auto Sacramental, pero en esencia se trata de la reconstrucción del mundo. Es la idea barroca, que también maneja Guamán Poma, del mundo ordenado que, en esencia, es el mundo colonial. Las majestades divinas y terrenas fusionadas en un gobierno que promete no alejarse nunca más del supremo ideal de justicia que emana del mismo Dios:

> El marqués con el inca, en compañía del santo evangelio de Jesucristo nuestro señor, entraron con gran aparato real y pompa de gran majestad. El marqués con sus canas y barbas largas representaba la persona del emperador Carlos 5° y el padre fray Vicente con su mitra y capa representaba la persona de San Pedro, pontífice romano —no como Santo Tomás, hecho pobre. Y el Inca con sus andas de plumerías ricas, con el vestido más rico, con su suntur páucar en la mano, como rey, con sus insignias reales de cápac unancha. Y los naturales, gran alegría … ¡Y tantos españoles![533]

Así, el buen gobierno se instaura destruyendo la heredad de los "enemigos antiguos": el Coricancha, que había sido construido para el Dios único y verdadero, es reconquistado por sus legítimos dueños. Un celo santo invade a curas, conquistadores e indios. Los bautizos son masivos, los sacerdotes no se dan abasto; "no estaban desocupados los sacerdotes de ahora. Ni los españoles por aquellos años se aplicaban a la sujeción de

532 F. 43/r.
533 F. 43/v.

interés, como ahora".[534] Todo era un buen ejemplo, que alababa como un himno celeste a la Majestad del Creador de todo cuanto existe.

6.2. Un universo de dioses violentos. El discurso de la fuerza en el *Manuscrito de Huarochirí*

6.2.1. Un Manuscrito fundamental

No sorprende la contundencia con que los especialistas en el mundo andino se expresan sobre el *Manuscrito de Huarochirí*.[535] Es muy probable que tal texto sea uno de los más próximos a lo que los etnohistoriadores siempre han querido encontrar: la pureza de lo andino. Aunque tal afirmación suene a dogma fácil, se explica cuando se tiene en cuenta que el ciclo de mitos ahí contenidos son propios de una zona específica (la de la serranía de Lima) y que, por ello, muestran la visión de un mundo particular, muy diferente al que nos tienen acostumbrados las crónicas y los relatos hispanos que, en su mayoría, se deshacen por presentar a los Andes regidos por la omnipresencia incásica.

Asímismo, y esto es harto conocido, el hecho de que el afanoso Francisco de Ávila le haya encargado a un indio (un tal Thomas o Cristóbal Choquecaxa) la recolección de todo este material hace aflorar en las narraciones una especie de sinceridad perpleja del escriba que no se percibe en otros textos similares (y que acá se están estudiando).[536] Sinceridad, ya que el recopilador parece estar recogiendo de manera prístina el relato oral y mítico de la "historia" de la gente de esa zona y perplejidad puesto que es claro, en muchos pasajes, que el universo mental del autor, ya cristianizado, se mezcla con lo que va escuchando. No solo eso, hay momentos en los

534 F. 43/v.

535 De aquí en adelante *Manuscrito*. En este libro estamos utilizando la edición de Gerald Taylor que la academia considera como la mejor traducción del texto. No solo eso, el estudio preliminar y las acotaciones lingüísticas que Taylor realiza en el libro encumbran la mentada edición como paradigmática. Véase Gerald Taylor. *Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVII*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos e Instituto Francés de Estudios Andinos, 1987 [1608].

536 Tal vez el personaje que más se acerca a esta sinceridad perpleja es Joan de Santa Cruz Pachacuti. No en vano, su texto se halló, junto al *Manuscrito*, entre los papeles de Ávila.

que, inconscientemente, van aflorando esas ínsulas occidentalizadas que se vuelven inevitables y que, a fin de cuentas, vienen a caracterizar, otra vez, como un texto policoral al *Manuscrito*. No obstante, lo netamente andino se percibe con más fuerza y se impone, de ahí la suprema importancia de este documento.

No se busca en estas líneas iniciales realizar un exhaustivo estudio bibliográfico sobre el *Manuscrito*. En esta sección solo se intentará realizar un breve balance de los resultados de una búsqueda bibliográfica emprendida en pos de saber cuánto es lo que se había dilucidado sobre el tema de la violencia en el texto en cuestión. Lo que nos quedó claro es que tal tópico aún aguarda estudios. Será tal vez porque en el *Manuscrito* el término *violencia* no aparece (y no aparece pues no existe en quechua) aunque durante la narración, en reiteradas oportunidades, saltan a la vista situaciones tan tensas en las que la fuerza en su estadio más bruto cae inmisericorde contra dioses y hombres que llevan a pensar que sí se puede analizar el fenómeno más allá de la aparición del término mismo.

Más bien, los estudios que aquí se reseñaran —en aras de entender las temáticas que se han trabajado y los enfoques que, a nuestros fines, se deberían tener en cuenta o usarse para abordar el problema propuesto— han priorizado el estudio lingüístico y semiótico o se han puesto por norte dilucidar los engranajes mínimos de los ciclos míticos que se narran en el *Manuscrito*. Sin embargo, da la impresión de que a muchos investigadores el texto aún se presenta —parafraseando a Arguedas— como una “biblia”[537] y puede entenderse que no sean pocos a los que el discurso les parezca tan complejo que le dan un cariz sacro e inamovible.

Tal vez José María Arguedas fue el primero en proclamar con un radical entusiasmo la importancia del *Manuscrito*:

537 Dice José María Arguedas en su estudio preliminar a la edición de 1966 del *Manuscrito*: “[Es, el *Manuscrito*] una pequeña biblia regional que ilumina todo el campo de la historia prehispánica de los pueblos que luego formaron el inmenso imperio colonial organizado en el Virreinato del Perú”. En Francisco de Ávila. *Dioses y Hombres de Huarochirí. Narración quechua recogida por…* Traducción de José María Arguedas, Estudio Introductorio de Luis Millones y Hiroyasu Tomoeda, Estudio biobibliográfico de Pierre Duviols. Edición Bilingüe. Lima: Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2009 [¿1598?], p. 1.

> Es la obra quechua más importante de cuantas existen, un documento excepcional y sin equivalente tanto por su contenido como por la forma. Dioses y hombres de Huarochirí es el único texto quechua popular conocido de los siglos XVI y XVII y el único que ofrece un cuadro completo coherente, de la mitología, de los ritos y de la sociedad en una provincia del Perú antiguo.[538]

No obstante, la traducción que el ilustre etnólogo presentó, aunque bella e intensa literariamente, parece adolecer de varios problemas. El más resaltante es que Arguedas utilizó el quechua ayacuchano en su trabajo y éste es muy distinto al quechua de Huarochirí. De la misma manera, no ha sido Arguedas un investigador que se haya adentrado al estudio particular del *Manuscrito* aunque haya usado alguno de sus tópicos en su gran obra literaria.[539] En todo caso, Gerald Taylor ha sido, tal vez, el investigador que más se ha aproximado a una edición y estudio cabal del texto que aquí se estudia.

Taylor, erudito excepcional —en su edición— da luces sobre la historia del *Manuscrito*. Lo data en 1608 en base al inicio de las campañas de extirpación de idolatrías llevadas a cabo por Ávila y a una frase del texto en quechua que alude "a unos pocos años" que bien pudo durar el afán del sacerdote por erradicar los cultos gentilicios y no, como traduce Arguedas la misma línea, "solo un escaso año", lo que lo llevó a datar el documento hacia 1598.[540] De la misma manera, son interesantísimas las disquisiciones de Taylor sobre el posible indio ladino que pudo haber redactado el *Manuscrito*. Así, postula que la intención de Ávila, desde un inicio, era la de rodearse de indios escribas que pudieran ayudarlo a realizar su ambiciosa tarea de investigación sobre las idolatrías. Sobre sí fue el tal Thomas (del que ha quedado, como rastro, una línea que en el folio 91r. dice "De la mano y pluma de Thomas") o Cristóbal Choquecaxa (curaca convertido y que aparece en el texto *peleando* contra las huacas),

538 En Francisco de Ávila. *Dioses y Hombres de Huarochirí. Narración quechua recogida por…* Traducción de José María Arguedas, Estudio Introductorio de Luis Millones y Hiroyasu Tomoeda, Estudio biobibliográfico de Pierre Duviols. Edición Bilingüe. Lima: Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2009 [¿1598?], p. 1.
539 Por ejemplo, en su novela trunca *El zorro de arriba y el zorro de abajo*.
540 Cfr. *Manuscrito*, pp. 15-16.

Taylor no puede dar una respuesta certera aunque afirma que el autor que realizó la investigación y escrito solicitado por Ávila era un indio ladino que pertenecía a la comunidad checa de San Damián. Asimismo, para Taylor es claro que ese redactor ostentaba el sustrato de otros dialectos quechuas y también el de un habla que se denomina *aru jacaru* (hablado en Tupe y Cachuy). Importante es, a su vez, la acotación que hace este investigador que apunta a que el indio "era un cristiano fervoroso aunque no sin mostrar un espíritu crítico con respecto al clero y a los españoles".[541] Luego, el estudio de Taylor adjunta —y esto es esencial— un glosario de términos fundamentales para entender al *Manuscrito*.[542]

Sobre ese importante glosario, para el tema que concierne a este libro, hay que tener muy en claro algunos conceptos que son fundamentales. De entre todo ellos hay uno, en especial, que no se puede pasar por alto ya que, de hacerlo, se podría cambiar todo, absolutamente todo, el sentido de una o más frases. Tal término es *cama* que vendría a significar, a decir siempre de la traducción de Taylor, "transmisión de la fuerza vital de una fuente animante, generalmente un dios regional o antepasado, a un objeto o ser animado".[543] La palabra apunta, a su vez, a "fuente de vitalidad" o potencia de todo cuanto existe. En un sesudo libro posterior, Taylor dedicaría un capítulo entero a ampliar la significación de *cama* haciendo una interesante historia del término y de las innumerables interpretaciones que le dieron los hispanos (entre ellas la tan cristiana de "crear"). Lo que sorprende es que Taylor suscriba la definición de *cama* que hace Garcilaso ya que muchos quechuistas han sido muy duros al señalar que el cronista no sabía el *runa simi* de forma óptima.[544] Interesó para efectos de la escritura de este libro tal término ya que esa fuerza vital, muchas veces, puede ser ambigua y hasta violenta.

541 Véase *Manuscrito*, p. 17.
542 En el *Manuscrito* va de la p. 23 a la p. 34.
543 Véase *Manuscrito*, p. 24.
544 Dice el autor de los *Comentarios Reales* cuando define Pachacamac: "Es nombre compuesto de pacha que es mundo universo y de *camac*, participio del presente del verbo cama, que es animar; el cual verbo se deduce del nombre de *cama*, que es ánima: Pachacamac quiere decir el que da ánima al mundo universo, y en toda su propia y entera significación, quiere decir el que hace con el universo lo que el ánima con el cuerpo". En Gerald Taylor. *Camac, camay y camasca. Y otros ensayos sobre Huarochirí y Yauyos*. Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas, 2000, p. 4.

Otros términos que no deben dejarse de estudiar son los de *callpa*, *sinchi* y *Cápac*.[545] Todos ellos aluden a distintos grados de poder. De una forma genérica hacen alusión a lo que es "poderoso". Específicamente, *callpa* determina una fuerza física o mental. Así, el vencido pierde, verbigracia, su *callpa*. Por otro lado, *sinchi* indica "fuerza guerrera", "valor guerrero"; a este término las crónicas lo definieron como "tirano" o "jefe local que no reconoce poder superior". Finalmente, *capac* preanuncia un poder ostensible, del cual podría hacer gala, por ejemplo, un Inca o un curaca.

En esa contundente lista de términos, hay otro que llamó la atención pues de una u otra manera se relaciona a contextos de violencia o desequilibrios. Se trata de la palabra *hucha*, traducida por la prédica cristiana como "pecado" pero que en su real significación determina una "falta".[546] En el contexto andino, una "falta" tiene que ver con la no observación de una obligación ritual cuya consecuencia es, inevitablemente, la enfermedad o muerte del culpable o uno de sus próximos parientes. Así, se puede colegir que en un mundo tan ritualizado como el andino, cualquier incumplimiento hacia las huacas podían desencadenar serias violencias.

En una reciente edición del *Manuscrito* (en la traducción de José María Arguedas) se puede leer un interesante estudio preliminar realizado por Luis Millones y Hiroyasu Tomoeda.[547] En tal proemio se recuerdan aspectos esenciales que todo investigador debe tener en cuenta cuando aborda el estudio de los relatos de Huarochirí. Por ejemplo, estos prestigiosos investigadores hacen notar que la estructura del texto no es la de una línea de continuidad sino que se trata de historias superpuestas. Asimismo, y esto ya lo habíamos apuntado líneas arriba, ese estudio subraya muy bien que aquí los incas no son los seres poderosos que aparecen en otros relatos hispanos o en las crónicas mismas sino que son personajes que en todo momento deben transar con las huacas locales o están sometidas a ellas. De la misma manera, esta edición le recuerda al lector que para nada está frente a un relato histórico, sino que su particularidad radica en el intento

545 Véase *Manuscrito*, pp. 25-27.
546 Véase *Manuscrito*, pp. 29-30.
547 En Francisco de Ávila. *Dioses y Hombres de Huarochirí. Narración quechua recogida por*… Traducción de José María Arguedas, Estudio Introductorio de Luis Millones y Hiroyasu Tomoeda, Estudio biobibliográfico de Pierre Duviols. Edición Bilingüe. Lima: Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2009 [¿1598?], pp. XIII-XXXII.

de remitir al eventual interesado "al inicio de las humanidades mismas que se sucedieron en las quebradas y laderas de los Andes o que junto con sus dioses llegaron hasta el Pacífico".[548]

Millones y Tomoeda también nos recuerdan que el *Manuscrito* tiene una raigambre oral y así hay una perspectiva interior por parte de su narrador. En ese sentido, la oralidad del texto de Huarochirí (que tal vez tenga algo de similar a la oralidad del texto de Titu Cusi) se presenta ritual y es así que Arguedas —que conocía muy bien el elemento sacro de narrar una historia en el mundo andino— recoge ese cariz en su traducción. Pero lo ritual en el texto es tremendamente grande y extrañamente ambiguo, más aun para quien haya intentado acercarse con una visión cuadriculadamente occidental. Las huacas del relato, a decir de Millones, son *tricksters* o dioses tramposos y así rompen con el esquema cristiano que los quiso abordar. La furia de los dioses unas veces puede ser totalmente destructiva y cruel y otras puede ser benéfica como cuando Cuniraya se transforma en tempestad que permite que los hombres accedan a los peces. Ocurre lo mismo con Pariacaca que le encanta hacerse pasar por pobre y mendigo para poner a prueba a sus súbditos.

Pero así como estos autores nos hacen tener en cuenta la especificidad de lo andino, también nos rememoran un aspecto que sigue siendo difícil de explicar: la universalidad de algunos tópicos. Y es que estos autores encuentran temas recurrentes y hasta perfiles de personajes similares que signan al *Manuscrito* y que se repiten en las teogonías helénicas, en los relatos babilónicos o en el *Popol Vuh*. Y este hecho nos puede hacer pensar que las acciones de violencia, en cierta manera, también pueden reflejar una cierta universalidad.

Desde otras perspectivas, José Yáñez del Pozo, en su *Yanantin*, se atreve —con mucho riesgo, por cierto— a catalogar como filosofía dialógica el contenido del *Manuscrito*.[549] Lo hace con un sentido particular: a su entender en ese texto se percibe una "política de la inclusión" andina,

548 En Francisco de Ávila. *Dioses y Hombres de Huarochirí. Narración quechua recogida por*… Traducción de José María Arguedas, Estudio Introductorio de Luis Millones y Hiroyasu Tomoeda, Estudio biobibliográfico de Pierre Duviols. Edición Bilingüe. Lima: Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2009 [¿1598?], p. XV.
549 José Yáñez del Pozo. *Yanantin: la filosofía dialógica intercultural del* Manuscrito de Huarochirí. Quito: Abya-Yala, 2002.

es decir, muchas voces se hacen notar al mismo tiempo, presentado, de esa manera, la cosmología, la antropología y hasta la ética de toda una sociedad.

Lo interesante es que este autor subraya una particularidad andina que parece tener asidero: la cosmovisión de esta parte del mundo más que excluir, asume y recrea creencias. El carácter de las huacas, en ese sentido, son las condensaciones del poder de los elementos esenciales: piedra, agua, fuego. Las huacas tienen un poder inmenso en la narración —eso es obvio— tanto así que los incas mismos están en constante negociación con ellas. Así, en *Yanantin* se va percibiendo el diálogo permanente que pone de relieve el *Manuscrito*, primero entre las distintas etnias que se hallan conviviendo en la zona de Huarochirí, luego con la cultura inca y así hasta llegar a la relación máxima y más conflictiva: la que tiene esta gente con los europeos.

En esa tensa conversación, señala Yáñez, ocurrió algo muy interesante: el triunfo del cristianismo ocasionó que las huacas se liberaran de la influencia cuzqueña lo que las puso de nuevo en el escenario con el furor que ostentaban antaño y esto hasta que la campaña de extirpación las sometió. Interesante es la reflexión que hace Yáñez sobre lo qué es la mentalidad andina, o lo que esa forma de pensar asume como creencia. Así, lo "racional" en el mundo andino tendría como componentes una gran presencia simbólica, una estructura mítica, una representación *cúltica* y un gran despliegue ceremonial.

De esa manera, la vida andina apela a mantener el equilibrio entre el orden y el caos y ese equilibrio lo proporciona la magia. La reciprocidad, en esa visión, es totalmente fundamental ya que se entiende que todos los individuos están relacionados y las huacas son animadoras de los seres humanos. Así, no se puede definir al hombre mediante concepciones ontológicas o gnoseológicas sino mediante concepciones relacionales. En la sustentación de *Yanantin* se puede colegir que la forma de evitar el trastorno es que el conjunto de individuos actué de tal manera que contribuya a la conservación y perpetuación del orden cósmico de las relaciones vitales evitando las modificaciones del mismo.

Desde otras perspectivas, vale decir que dos tesis de lingüística se aproximaron al *Manuscrito* hace ya casi un cuarto de siglo. Sus autoras, Celia Rubina y Carmela Zanelli, abordaron el texto subrayando aspectos

discursivos sobre pasajes muy específicos del mismo. Rubina, por un lado, se adentró al análisis del capítulo 2, dedicado a Cuniraya-Huiracocha, mientras que por el otro lado, Zanelli se abocó al ciclo mítico de Pariacaca. El análisis de Rubina pretende una descripción semiótica de su objeto de estudio y en ese afán aproxima a su lector a resaltar un carácter esencial del *Manuscrito* que ninguna investigación debe dejar de considerar y éste es el carácter discursivo del texto. Con esa característica se asume que el *Manuscrito* es una andanza de ideas que en un ir y venir producen la significación. Así —recogiendo los aportes de Levi-Strauss— esta autora asume, para sus fines, la idea de que un discurso como el del *Manuscrito* se encuentra a un nivel mítico y que, por lo tanto, se halla en el orden de lo paradigmático.[550]

En el capítulo II de esa tesis (el analítico propiamente dicho) Rubina se interesa por la trasformación de Cuniraya en personaje pobre, claro que a nivel de la descripción semiótica que esquematiza el traspaso discursivo de la huaca de una categoría "estar 1" a otra "estar 2". En ese proceso se presenta, dice Rubina, una aporía narrativa: el dios que se convierte en hombre sin dejar de ser dios. Tal aporía no sería sino una rasgo universal de la lógica narrativa. Lo singular del relato, dice la autora de esta tesis, lo totalmente andino, es la definición de algunos rasgos de Cuniraya tales como sus roles de cultivador, irrigador y hasta de pobreza (tal cual se profundizará líneas abajo).

A conclusiones similares llega Zanelli cuando estudia en su tesis el ciclo mítico de Pariacaca.[551] Esta investigadora, suscribiendo lo señalado por José María Arguedas, también sitúa al *Manuscrito* como la obra quechua más importante de cuantas existen. Bajo esa óptica la hipótesis de Zanelli es,

550 Véase Celia Rubina. *Estructura significativa del relato mítico e identidad cultural andina en: una tradición sobre Cuniraya Huiracocha*. Tesis de Bachillerato. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1989.
551 Véase Carmela Zanelli. *El ciclo mítico de Pariacaca: análisis en lingüística del discurso*. Tesis de Bachillerato. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1989. Un artículo reciente de esta autora sobre el ciclo mítico de Pariacaca lo encontramos en "Los *antis*. La amazonía como frontera y mundo desconocido en dos fuentes coloniales". *Summa Humanitatis. Revista electrónica del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú*. Vol. 5, n° 2 (2011).

> Que el ciclo mítico es un subtipo discursivo del relato o discurso mítico, cuya característica fundamental es la configuración de un universo mítico entorno a la huaca Pariacaca. Por lo tanto, no es una simple suma de relatos míticos individuales, sino que todos ellos comparten una isotopía actorial específica y además van produciendo un modo de significación coherente, es decir, constituyen un relato.[552]

Siempre dentro del análisis semiótico, es notable el abordaje al *Manuscrito* que realiza Óscar Quezada Machiavello.[553] Es interesante su análisis puesto que este autor busca encontrar, resaltar y explicar las tensiones *fóricas* al interior del texto. Quezada se resiste a asumir al *Manuscrito* como un conjunto lineal de relatos (ya se ha visto que esa perspectiva es un contrasentido) puesto que lo asume como una confrontación de cosmovisiones *semiósferas*. No obstante, en ese conflicto lingüístico que es el texto, se pueden rastrear —dice Quezada— "ciertas frases endurecidas" que "aparecen como reiterados giros" y que "hacen girar los esquemas" y que no son sino esos denominados "vectores fóricos". Dos son esas tensiones que determinan la violencia del texto: 1) la confusión producida por el diablo y 2) la transmisión de la fuerza vital de las huacas.

La primera fuerza hace referencia al discurso que intentó imponer la prédica cristiana en la gente de Huarochirí "encuestada" para la realización del *Manuscrito*. La tensión, a ese nivel, la resume el autor en la contraposición entre un "nosotros somos religión verdadera" versus "ellos, los confundidos por el demonio". En esa aparente aporía, el sujeto, en muchos casos, toma partido por la duda entre lo que es influencia del demonio o rito esencial hacia sus divinidades:

> En suma, más allá del choque de esas dos lógicas o de los trucos de los destinatarios de la extirpación, estamos ante un narrador que, sin dejar de articular una clara repartición axiológica, se permite dudar de la eficacia de la acción y de la prédica católicas, que admira lo que pueda ser

552 Confróntese con Carmela Zanelli. *El ciclo mítico de Pariacaca: análisis en lingüística del discurso*. Tesis de Bachillerato. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1989, p.

553 Óscar Quezada Macchiavello. "Vectores fóricos y dimensiones tensivas en el *Manuscrito de Huarochirí*". *Rituales y mitologías*. *Tópicos del Seminario*. N° 20, julio-diciembre 2008, pp. 71-111.

bello en los objetos autóctonos y que, incluso, duda ante la diversidad de fuentes divergentes respecto a ciertos temas.[554]

Fascinante es la sección en la que Quezada Machiavello estudia "2) la transmisión de la fuerza vital de las huacas". En esas líneas, el autor subraya la fuerza vital que las huacas insuflan sobre los hombres:

> Los huacas son, entonces, forizadores natos de un mundo viviente en permanente tensión. Calmados, calman. Trastornados, trastornan. Turbados por violentas emociones, hacen vibrar a los demás seres con el ritmo que les imponen. Dan sentido y función a todos y cada uno de ellos. Los realizan como tales, unos con otros. Aparecen como las fuerzas motoras de los ciclos cósmicos.[555]

Bajo esa consideración, este lingüista asume —y esto es de mucha utilidad para los fines de este estudio— que en la teoría semiótica del discurso los actores llevan a cabo fuerzas necesarias para el cumplimiento de un proceso. Las fuerzas que de ellos emanan, son fuerzas reconocidas y que afectan a otros cuerpos; "esos cuerpos, en su meollo, son materia corporal, carne afectada por fuerzas en tensión".[556] Cuando no hay inercia, dice Quezada, el cuerpo se confunde con las fuerzas que lo animan tal cual ocurre con el éxtasis chamánico o el transporte místico. Sin embargo, lo que más se ve en el *Manuscrito* son cuerpos sometidos a esas violencias más o menos eficaces: las huacas son las dadoras de esas fuerzas y sus chamanes, meros reguladores.

La perspectiva de este artículo se vuelve más provocativa cuando su autor señala que, por ejemplo, los ayllus que son destruidos por las huacas lo son porque sus gentes pensaron más en la categoría "MI-CARNE" que

554 Confróntese Óscar Quezada Macchiavello. "Vectores fóricos y dimensiones tensivas en el *Manuscrito de Huarochirí*". *Rituales y mitologías*. *Tópicos del Seminario*. N° 20, julio-diciembre 2008, p. 85.
555 Confróntese Óscar Quezada Macchiavello. "Vectores fóricos y dimensiones tensivas en el *Manuscrito de Huarochirí*". *Rituales y mitologías*. *Tópicos del Seminario*. N° 20, julio-diciembre 2008, p. 88.
556 Confróntese Óscar Quezada Macchiavello. "Vectores fóricos y dimensiones tensivas en el *Manuscrito de Huarochirí*". *Rituales y mitologías*. *Tópicos del Seminario*. N° 20, julio-diciembre 2008, p. 89.

en la solidaridad que el andino debe mostrar hacia al que considera prójimo en virtud de la reciprocidad.[557] Así, las huacas castigan la incapacidad de las comunidades para reconocer al otro. Es una lástima que Quezada anuncie que no desarrollará el tema de la cólera en el *Manuscrito*, pero —aun así— nos recuerda que la cólera solo la pueden tener los dioses, a tal punto que su cólera es una fuerza vital que *cosmiza*: "en efecto, el mismo poder que transmite la fuerza vital (eufórica), puede también transmitir la fuerza mortal (disfórica)".[558]

En todo caso, y tras este breve acercamiento a algunas perspectivas que han abordado la temática del *Manuscrito*, queda claro que el problema de la violencia en el relato de Huarochirí no ha sido estudiado del todo. El interés ha estado dedicado, principalmente, al análisis del texto y sus temáticas totales. Si no es tal abordaje, se ve que los estudiosos han intentado adentrarse en la semiótica del *Manuscrito* o en los giros lingüísticos que éste ofrece. Otros, han utilizado el ciclo de mitos para ahondar aspectos muy precisos de la religiosidad andina o han intentado usar la fuente para dilucidar aspectos antropológicos específicos, muchos de los cuales siguen tan vigentes en el imaginario de las poblaciones peruanas como en aquellos lejanos días del siglo XVII. En los subsiguientes apartados se realizará una aproximación a todo aquello que pueda estar relacionado al tema de la violencia en ese *Manuscrito* que narra las andanzas de los hombres y dioses de Huarochirí.

6.2.2. La condición de pobreza objetiva la violencia

Ya es un hecho totalmente claro que en el mundo andino la pobreza tiene que ver con la orfandad. En ese sentido, es pobre el individuo que no tiene el suficiente número de parientes que le puedan ayudar a sobrevivir, y esto

557 Confróntese Óscar Quezada Macchiavello. "Vectores fóricos y dimensiones tensivas en el *Manuscrito de Huarochirí*". *Rituales y mitologías*. *Tópicos del Seminario*. N° 20, julio-diciembre 2008, p. 84.
558 Confróntese Óscar Quezada Macchiavello. "Vectores fóricos y dimensiones tensivas en el *Manuscrito de Huarochirí*". *Rituales y mitologías*. *Tópicos del Seminario*. N° 20, julio-diciembre 2008, p. 92.

porque el acceso a la mano de obra se le vería impedido.[559] Sin un ayllu extenso, la posibilidad de ampliar los lazos de reciprocidad se imposibilitaba. En las crónicas se pueden encontrar varios pasajes que apuntan a la referida condición. Por ejemplo Garcilaso de la Vega lo menciona con toda claridad:

> […] llamábase rico el que tenía hijos y familias que le ayudaban a trabajar para acabar más aína el trabajo tributario que le cabía; y el que no la tenía (la familia, los parientes), aunque fuese rico de otras cosas, era pobre […].[560]

Por su parte, los diccionarios y gramáticas del siglo XVII señalaban que *huaccha* en quechua quiere decir tanto *pobre* como *huérfano*, haciendo de esa manera la antedicha relación entre la carencia y la orfandad. Así se puede leer en la gramática y vocabulario del padre Diego de Torres Bollo: "Huaccha, pobre, huérfano, menor".[561] Para González Holguín, en su *Vocabulario* de 1608, *huaccha* es "pobre y huérfano".[562] De la misma manera, la pobreza en el mundo andino es marginación social. No es extraño entonces que para 1648, Juan Rojo Mejía, en su *Gramática* utilice el siguiente ejemplo: "*Imahinam huaccha-cani, Mana amicoyuchu-canqui*. Como yo soy pobre: No eres mi amigo".[563] Asimismo, se entiende que hay una relación directa entre ser *huaccha* y ser *foráneo*, alguien más allá del

559 La bibliografía sobre este tópico es extensa. Solo para mencionar un par de ejemplos es pertinente recordar lo sostenido por María Rostworowski: "Las tremendas dificultades del ambiente del Perú obligaron a sus habitantes a vencer los problemas que significaban los dilatados desiertos, las abruptas quebradas de las serranías, las frías y desoladas punas, las cálidas selvas. En los Andes, el hombre solitario o *huaccha* no podía sobrevivir en un territorio tan variado y difícil de dominar para el provecho humano, de ahí que surgió el espíritu comunitario, la unión del esfuerzo común". María Rostworowski. *Ensayos de historia andina: élites, etnías y recursos*. En *Obras completas* N° 5. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2005, p. 22.

560 Véase Garcilaso de la Vega. *Comentarios reales de los incas*. Lima: Librería Internacional del Perú, 1959 [1609], Lib. V, Cap. XV, p. 255.

561 Diego de Torres Bollo. *Gramática y vocabulario en la lengua general del Perú llamada quichua, y en la lengua española*. Sevilla: Clemente Hidalgo, 1603.

562 Diego González Holguín. *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada quichua*. Lima: Canto, 1608, p. 127

563 Juan Rojo Mejía y Ocón. *Arte de la lengua general de los indios del Perú*. Lima: Pérez de Herrera, 1648, f. 15/v.

grupo de parentesco. Así lo entiende Zuidema en base a un análisis de la crónica de Betanzos cuando apunta que el cronista, en su relato, llama *huaccha* a todos los *no incas*, es decir, a la gente que rodeaba al Cuzco y era percibida como forastera.[564]

Entonces, bajo esas consideraciones, se puede acceder al tema de la pobreza en el *Manuscrito*. En su discurso, el tema es recurrente y subraya el desamparo en el que se ve envuelto el foráneo, el marginal y el que carece de parientes.[565] No solo eso. Las distintas voces del *Manuscrito* describen situaciones muy tensas en las que la violencia se desencadena hacía el pobre. Como el *pobre* es *foráneo* o *sin parientes*, los individuos que aparecen bajo esa condición son objetos de fuerza ya sea a través del maltrato o la más severa marginación. De igual manera, el *huaccha* ha de ser insultado, al mismo tiempo que se le niega sustento. Así, se vuelve a encontrar una relación básica del mundo andino: todo aquél que no está integrado a una red de reciprocidades se ve indignado en su condición de *runa* y de ahí que no se le tenga consideración.

En el capítulo II, Cuniraya-Huiracocha se aparece convertido en un hombre muy pobre y deberá soportar la burla de todos quienes lo ven:

> /Dicen que/ en los tiempos muy antiguos, Cuniraya Huiracocha, convertido en hombre muy pobre, andaba paseando con su capa y su cusma hecha harapos.

Sin reconocerlo, algunos hombres lo trataban de mendigo piojoso.[566]

Se señala ropa en harapos y el que la divinidad ande deambulando en total soledad, perfil éste que delinearía a un individuo extraño, proclive a que se desconfíe de él en virtud a que está fuera de una comunidad de iguales. Un hombre así no puede ser más que objeto de desconfianza y de agresión. De esa manera, el relato señala la primera evidencia de

564 Ton Zuidema. "El espacio y el tiempo según Murúa y Guamán Poma". En Javier Flórez Espinoza (ed.). *El hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease G.Y*. 2 tomos. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002, II, p. 644.
565 Ya Franklin Pease había adelantado la recurrencia y significación del término *huaccha* en *Los Incas*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003 [1991], p. 59.
566 *Manuscrito*, cap. 2, p. 53.

violencia hacia el pobre: el insulto. La afrenta en este caso es la de "mendigo piojoso" que en los Andes es totalmente deshumanizante. Marie France Souffez que ha estudiado, en varios artículos, el simbolismo del piojo en la cosmovisión andina, llegó a la conclusión de que el hecho de que alguien sea percibido como infestado por esos insectos es en virtud a su condición de pobre o marginado.

Cuando esa autora revisa, por ejemplo, a Garcilaso de la Vega encuentra que los inválidos desposeídos, al no poder tributar en fuerza laboral, debían juntar piojos para dárselos al inca. En Cieza, por otro lado, se descubre que los piojosos están en la tierra de los Pastos, es decir, se colige que los andinos veían así a quienes tal vez ya, por la lejanía del núcleo cuzqueño, eran tenidos como foráneos y como enemigos. Cuando Souffez revisa a Anello Oliva, apunta que los uros aparecen como piojosos porque están obligados a tributar esos insectos por ser los miembros de esa etnia —según el cronista— poco dados al trabajo.[567] En etnografías recientes, esa misma autora señaló que, a veces, el acto de sacar lo piojos a otra persona denotaba una forma de reafirmar los lazos de parentesco, de esa manera, quien no tenía piojos era porque tenía parientes que se los sacaba.[568] Hasta el día de hoy, "piojoso" es tenido como insulto tremendamente descalificador.[569]

El relato continúa y señala que Cuniraya-Huiracocha, lejos de ser el miserable que aparenta es —en realidad— una huaca poderosa. Como tal, "anima" a las comunidades y hasta tiene el poder de aderezar chacras,

567 Véanse Marie France Souffez. "Los piojos en el mundo pre-hispánico, según algunos documentos de los siglos XVI y XVII y unas representaciones en ceramios mochicas". *Anthropologica*. Vol. 4, N° 4, 1986, pp. 155-187 y "El simbolismo del piojo en el mundo andino. Boceto filológico". *Anthropologica*. Vol. 3, N° 3, 1985, pp. 171-202.

568 Según Marie France Souffez la costumbre parental del despioje se llama *chachaamy*.

569 En el *Informe* de la Comisión de la Verdad y de la Reconciliación se puede hallar el siguiente testimonio: "[...] desde que llegamos a nuestras zonas de refugio sufrimos la total marginación. Éramos como si fuéramos gusanos, nos veían como si fuéramos gusanos; no podíamos salir a la ciudad para buscar algo de comer o buscar en qué trabajar. Como no teníamos cómo desarrollarnos teníamos como encontrar trabajos de autosostenimiento [...] Yo quisiera mostrar un periódico que es del año 94 y acá dice: los pueblos serranos invaden Lima. Se dan cuenta: nos trataban de esa manera; de serranos, de cholos, de piojosos; de esa manera nos trataban en Lima." Testimonio de Rufina Rivera. Audiencia Pública Temática sobre Violencia Política y Comunidades Desplazadas. 12/12/2002. En *Informe de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación*. T. VIII, p. 110. En http://www.cverdad.org.pe/ifinal/ (visionado el 9 de mayo del 2014).

abrir acequias y levantar andenes. Con todas estas hazañas —dice el relato— humillaba a las demás huacas. Luego, este pasaje describe como Cuniraya-Huiracocha desea carnalmente a otra huaca llamada Cahuillaca, que era una doncella a la que muchas divinidades cortejaban pues deseaban acostarse con ella a lo que Cahuillanca siempre se negó. Ante esta resistencia, Cuniraya-Huiracoha se transforma en ave, sube a un árbol e introduce su semen en una lúcuma que luego la mujer come sin saber lo que había ocurrido; "así quedó preñada sin que ningún hombre hubiera llegado hasta ella".[570]

A los nueve meses, Cahuillaca da a luz (siendo aún doncella) a un niño y —luego de un año— reúne a todas las huacas para indagar sobre quien podría ser el padre:

> Cuando oyeron el mensaje, todos los huacas se regocijaron mucho y acudieron vestidos con su ropa más fina, cada uno convencido de ser el que Cahuillaca iba a amar. Esta reunión tuvo lugar en Anchicocha.[571]

A esa reunión Cuniraya-Huiracocha, también asistió bajo su disfraz de pobre y, por lo tanto, hubo de sufrir la marginación:

> Cuniraya-Huiracocha —como suelen hacer los muy pobres— se había sentado a un lado; despreciándolo, Cahuillaca no le preguntó a él, pues le parecía imposible que su hijo hubiera podido ser engendrado por aquel hombre pobre, habiendo tantos varones hermosos presentes.[572]

De nuevo, se vuelve a encontrar la violencia hacia el pobre. Esa violencia se materializa en marginación y desprecio. Por un lado está la marginación que sufre todo foráneo y por el otro está la pobreza del que no tiene parientes y tal condición se materializa en la comparación que el relato hace entre los ropajes finos de las huacas y las humildes prendas de Cuniraya-Huiracocha. Qué no se olvide el simbolismo enorme que tiene la

570 *Manuscrito*, cap. 2, p. 55. Análisis comparativo de este pasaje con otros de la mitología universal en Luis Millones y Renata Mayer. *La fauna sagrada de Huarochirí*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos e Instituto de Estudios Peruanos, 2012, p. 67.
571 *Manuscrito*, cap. 2, p. 57.
572 *Manuscrito*, cap. 2, p. 59.

ropa en el mundo andino puesto que éste tiene que ver con el poder que un grupo étnico posee en virtud al número parental que ostenta: a más mano de obra, mejor la calidad del ropaje y a mejor calidad del tejido más ritual y sagrado es el contexto.[573] A pesar de la pobreza mostrada por la divinidad, el niño reconoce a su padre y feliz se sube sobre él. Cahuillaca no lo puede aceptar:

> Cuando su madre lo vio [a Cuniraya-Huiracocha], muy encolerizada, gritó: "¡Ay de mí! ¿Cómo habría podido yo dar a luz el hijo de un hombre tan miserable?" y, con estas palabras, cargando a su hijito, se dirigió hacia el mar.[574]

La pobreza de Cuniraya-Huiracocha produce la indignación de la huaca que prefiere huir a tener que soportar el baldón de haber procreado al hijo de un miserable. Cuniraya-Huiracocha, entonces, se revela y se presenta como lo que es: una divinidad poderosa. Cambia de ropajes (ahora finos) y va en pos de su mujer e hijo. No obstante, Cahuillaca —a pesar de la referida metamorfosis— lo sigue teniendo como un "horrible" y "sarnoso". Así, el relato del *Manuscrito* deja claro que la figura del pobre en el mundo andino auspicia conductas de fuerza que tienen que ver con el desprecio, la marginación, el insulto y la indignación a todo nivel.

Otro pasaje del *Manuscrito* en el que se percibe la violencia hacia la figura del pobre se puede encontrar en el denominado Capítulo 5. En esa sección la ayuda ofrecida por un pobre es rechazada por la comunidad; el pobre es Huatiacuri, hijo de Pariacaca, que es tan pobre que solo está condenado a comer papas calentadas en la tierra. De nuevo, la pobreza que se le achaca a un personaje se relaciona al aislamiento del mismo: es pobre quien no tiene parientes. Como ya lo ha sustentado la antropología y la etnohistoria, el hecho de que se subraye la idea de que esa divinidad solo puede acceder a la papa seca y nada más, denota lo poco extendido que era su ayllu, tanto así que se imposibilitaba la estrategia, tan cara en el mundo andino, del control vertical de pisos ecológicos que permitía a

573 Confróntese con Teresa Gisbert. "Función ritual del tejido en el mundo andino y en el Imperio Inca". *IADAP: Revista del Instituto Andino de Artes Populares del Convenio Andrés Bello*. N° 11, 1989, p. 23.
574 *Manuscrito*, cap. 2, p. 59.

las etnias populosas acceder a variados recursos de distintos microclimas en un espectro territorial que iba desde la costa a la ceja de selva.[575]

Frente a Huatiacuri estaba Tamtañanca, señor poderoso, con muchas llamas de todos los colores y que —según el relato— el primero "finge" ser un gran sabio y adivino. Un día, ese señor contrae una extraña enfermedad que le iba a durar muchos años y que nadie podría curar. Por más que Tamtañanca mandó a llamar a todos los sabios, no hubo alguno que le pudiera decir el origen o causa de su mal. Huatiacuri —que había escuchado la conversación entre el zorro de arriba y el zorro de abajo y se había enterado que la enfermedad del poderoso señor se debía a dos alimañas que, alojadas en su morada, le "comían" la vida— se presenta ante la hija de Tamtañanca y le dice que él sabe el por qué su padre está enfermo. Al inicio, la mujer no confía en Huatiacuri por verlo pobre, no obstante le comunica a su padre que tal vez el remedio estaba cerca. La reacción de los que rodeaban a Tamtañanca es de menosprecio hacia el desvalido:

> Le contó a su padre que un pobre le había dicho que iba a sanarlo.
>
> Los sabios que estaban allí, cuando escucharon sus palabras, se echaron a reír y dijeron: "¿Estaríamos nosotros aquí curándolo, si un pobre como éste fuera capaz de hacerlo?"[576]

Huatiacuri entra en escena y dice que curará al enfermo si éste le da a su hija por mujer. Tamtañanca acepta. Sin embargo, la actitud ante la presencia de un pobre sigue siendo de rechazo:

> El marido de la hija mayor [de Tamtañanca], al oír dicha propuesta, se puso furioso: "¿Cómo podría aceptar que la *cuñada* de un hombre tan poderoso como yo se una a semejante pobre?" dijo.[577]

575 Véase John V. Murra. "El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas". En John V. Murra. *El mundo andino. Población, medio ambiente y economía*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2002, pp. 85-125.
576 *Manuscrito*, cap. 5, p. 95.
577 *Manuscrito*, cap. 5, p. 97.

Otra vez el desprecio al pobre se hace latente en el *Manuscrito*. De nuevo, es la marginación al que no tiene parientes y al foráneo. En este caso, la resistencia a aceptar a un individuo que parece solo mantenerse con papas secas es mayor por intentar asimilarse a la familia de Tamtañanca y por mostrar un conocimiento que supera al del sabio y poderoso. Como es de esperarse, Huatiacuri logra curar a Tamtañanca y éste le da a su hija. Cuando el marido de la hermana mayor "se enteró de este hecho empezó a desafiar a Huatiacuri con el propósito de cubrirlo de vergüenza".[578] Así, un día:

> Ese hombre le dijo [a Huatiacuri]: "hermano, vamos a competir en distintas pruebas ¿Cómo te atreviste tú, un miserable, a casarte con la *cuñada* de un hombre tan poderoso como yo?".[579]

La condición de pobre de Huatiacuri ha ofendido tanto al clan de Tamtañanca que aparece la violencia, pero esta vez de una manera controlada, a través de la competencia ritual. Se tratan de cinco pruebas que el héroe gana una a una: la primera prueba se trataba de bailar y beber; la segunda consistía en que los competidores debían vestirse con sus mejores ropas; la tercera competición implicaba cazar pumas; la cuarta y la quinta consistían en construir y techar casas, respectivamente. Como se señaló, Huatiacuri ganó todas estas pruebas y de ahí que él mismo se atreva ahora a retar a su cuñado. El reto final se trata de una prueba de baile que inicia el hombre rico. Mientras este último bailaba, Huatiacuri irrumpe dando alaridos y el rico se asusta tanto que se transforma en venado y, así convertido, salió huyendo.

Tras ese evento, la situación de violencia se troca: ahora Huatiacuri se vuelve en el personaje vengativo de la narración. Cuando la mujer del hombre rico da a conocer su intención de ir tras su marido (ahora convertido en animal), Huatiacuri la amenaza de muerte y va tras ella y cuando la alcanza la condena a que todos vean sus genitales. El pasaje es de una gran fuerza:

578 *Manuscrito*, cap. 5, p. 101.
579 *Manuscrito*, cap. 5, p. 103.

> [A la mujer] la alcanzó en el camino de Anchicocha. "Todos los que bajan o suben por este camino verán tus vergüenzas" le dijo y la colocó boca abajo en el suelo.
>
> Enseguida se convirtió en piedra.
> Esta piedra, parecida a una pierna humana completa con muslo y vagina, aún existe.[580]

Aquí ha ocurrido lo que Celia Rubina llama la *petrificación como sanción negativa de tipo transitivo*. Es decir, una huaca castiga a una no-huaca. Esta sanción está reservada para la eliminación de oponentes y en el *Manuscrito* solo la llevan a cabo Pariacaca —en varios pasajes— y Huataicuri, en la referida escena.[581] De esa manera, la huaca logró su objetivo de venganza hacia todos aquellos que lo había marginado por su condición de pobre, apelando —también— al uso de la fuerza.

Los otros pasajes del *Manuscrito* en los que la condición de pobreza objetiva la violencia están relacionados a la divinidad mayor, es decir, Pariacaca. En el capítulo 6, Pariacaca se disfraza de pobre y se aparece en pleno de una gran fiesta y borrachera de los huayquihusa (yungas). Mientras todos libaban, Pariacaca se sentó a un lado, "como suelen hacer los pobres" y como era de esperarse, nadie le ofreció hospitalidad:

> [Pariacaca] pasó el día entero así. Finalmente una mujer, que era también miembro de esa comunidad, exclamó: "¡Añañi! ¿Cómo es posible que no le hayan convidado nada a este pobrecito?" y llevándole un gran poto blanco de chicha se lo ofreció.[582]

En esta curiosa prueba, la huaca se presenta en su rol de engañosa pues pone en aprietos a los yungas de esa comunidad a sabiendas que será rechazada por su figura de marginal. Como ha sufrido el rechazo, Pariacaca se vengará de la comunidad que no le ha mostrado hospitalidad, pero salvará a la mujer que se compadeció de él. Así, a esa mujer, Pariacaca

580 *Manuscrito*, cap. 5, pp. 113, 115.
581 Véase Celia Rubina. "La petrificación en el *Manuscrito* de Huarochirí". *Mester*. Vol. XXI. N°2, 1992, p. 76.
582 *Manuscrito*, cap. 6, p. 123.

le anuncia que destruirá al ayllu y le pide que se vaya lo más lejos posible con sus hijos pues en cinco días cumplirá con su designio. Cumplido el plazo, Pariacaca regresa convertido en tempestad y arrasa a toda la gente "sin perdonar a nadie".[583]

El mismo accionar tiene Pariacaca en el capítulo 25 del *Manuscrito*. Esta vez la huaca, en apariencia de pobre, se presenta en una fiesta de la comunidad colli:

> /Se dice/ que los miembros de la comunidad llamada colli residían en Yarutine.
>
> Un día Pariacaca llegó a su pueblo mientras estaban celebrando una borrachera.
>
> Sentándose aparte, como hacen los hombres muy pobres, Pariacaca se quedó allí.
>
> Nadie quiso ofrecerle de beber.
>
> Un solo hombre le convido.[584]

El hombre se muestra compasivo y le ofrece de beber y luego atiende los reiterados pedidos de la huaca. Como en el caso anterior, Pariacaca advierte a ese hombre que destruirá la comunidad y le pide que se guarezca. Cumplidos los cinco días (número reiterativo en el *Manuscrito*), Pariacaca aparece convertido en viento y se lleva a todos los collis, menos al hombre que le había ofrecido hospitalidad.[585]

Parecido a este relato, es el contenido del capítulo 26. Otra vez Pariacaca pone a prueba a los hombres haciéndose pasar por pobre. La historia, esta vez, ocurre en una comunidad asentada en el cerro de Macacalla. Ese ayllu estaba protegido por una huaca a la que Pariacaca quiere vencer. Cuando se realizaba una fiesta y borrachera, Pariacaca llegó al pueblo y

583 *Manuscrito*, cap. 6, p. 125.
584 *Manuscrito*, cap. 25, p. 395.
585 *Manuscrito*, cap. 25, p. 397.

> Se quedó sentado aparte.
>
> Mientras estuvo así, no hubo nadie que le convidara a beber.
>
> Se encolerizó y, cinco días después, aniquiló a aquella comunidad levantándose [bajo la forma de un temporal de] lluvia roja y amarilla.[586]

Entonces, queda claro que en el *Manuscrito*, la violencia hacia el pobre tiene que ver con nociones andinas esenciales tales como la marginación, el hecho de tener lazos de reciprocidad limitados o inexistentes y el carácter de foráneo de un individuo. También puede darse el caso de que la pobreza sea una de las características que asumen las huacas con tal de engañar o poner a pruebas a otras huacas y eso con el fin de eliminar competidores o poseer o “animar” (*camac*) a los individuos. En todo caso, el *Manuscrito* presenta una forma de ejercer la fuerza hacia el otro que responde a una concepción netamente andina. No obstante, se debe tener en cuenta de que, aunque en el *Manuscrito* la voz de lo andino sea mucho más potente que en otros documentos análogos, no se puede dejar de considerar que también puede estarse filtrando una noción de violencia propia del mundo occidental que plantea una relación entre el uso de la fuerza nociva con la condición de ser pobre.

La marginación al pobre y el estallido de la violencia se puede rastrear hasta la Grecia del siglo VIII a. C. En *La Odisea* se encuentra a Ulises que, disfrazado de pobre mendigo, se presenta —a su regreso a Ítaca— ante los pretendientes que buscaban desposar a su esposa y quedarse con todos sus bienes.[587] En este caso, no se trata solamente de un mero disfraz: Atenea, transforma a Ulises en su totalidad, envejeciéndolo y marcándolo de sarna. Así, esta metamorfosis no solo se trata de una evidente máscara, es la radical modificación del *charis* (gracia).[588] Con ese nuevo ser, el héroe se presenta en su viejo palacio y pronto hubo de sufrir la marginación y

586 *Manuscrito*, cap. 26, p. 401.
587 Homero. *La Odisea*, Canto XIII. En Bibliotecas Virtuales: http://www.bibliotecasvirtuales.com/biblioteca/otrosautoresdelaliteraturauniversal/homero/Odisea/index.asp (visionado el 9 de mayo del 2014).
588 Véase Jean-Pierre Vernant. *Entre mito y política*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2002 [1996].

la violencia de todos los que ahí estaban. La escena de la entrada resulta similar al relato del *Manuscrito*:

> [Ulises] transfigurado en un viejo y miserable mendigo que se apoyaba en el bastón y llevaba feas vestiduras. Sentóse en el umbral de fresno, a la parte interior de la puerta, y se recostó en la jamba de ciprés que en otro tiempo el artífice había pulido hábilmente y enderezado valiéndose de un nivel.[589]

El relato señala que algunos concurrentes, compadecidos o intrigados por la presencia del mendigo, le daban viandas y limosna. No obstante, pronto comenzó la agresión. Antinoo increpa a Ulises transformado y lo insulta llamándolo "peste", "amargura", "descarado" y "atrevido". Ese individuo también fustiga a los concurrentes que le dieron limosna al mendigo, ya que los acusa de ser dadivosos con la riqueza ajena. El diálogo entre Antinoo y Ulises va subiendo de tono ya que el primero no puede aceptar el hecho de que el segundo conteste con tanta altivez, es así que el panorama para la agresión se va perfilando: a Ulises le arrojan un cascabel y lo amenazan con arrastrarlo por todo el salón:

> Retírate del umbral, oh viejo, para que no hayas de verte muy pronto asido de un pie y arrastrado afuera ¿No adviertes que todos me guiñan el ojo, instigándome a que te arrastre, y no lo hago porque me da vergüenza? Mas, ea, álzate, si no quieres que en la disputa lleguemos a las manos.[590]

La tensión de la historia continúa hasta que el héroe se revela y alcanza su venganza. El caso es que parece que el motivo del pobre que provoca, en los otros, actitudes de violencia es temática occidental. Con la figura de Jesús ocurre algo muy parecido. En las hagiografías del siglo XVII se puede hallar al Mesías apareciéndose ante sus siervos como pobre. Por ejemplo, Pedro de Rivadeneira en su *Flos sanctorum* refiere que a San Julián se le

589 Homero. *La Odisea*, canto, XVII. En Bibliotecas Virtuales: http://www.bibliotecasvirtuales.com/biblioteca/otrosautoresdelaliteraturauniversal/homero/Odisea/index.asp (visionado el 9 de mayo del 2014).
590 Homero. *La Odisea*, canto, XVIII. En Bibliotecas Virtuales: http://www.bibliotecasvirtuales.com/biblioteca/otrosautoresdelaliteraturauniversal/homero/Odisea/index.asp (visionado el 9 de mayo del 2014).

apareció Jesús como un pobre "más roto y maltratado".[591] Y Francisco de Santa María, por su parte, cuenta como a la venerable Catalina de Cardona (ermitaña del siglo XVI) se le apareció Jesucristo en su cueva en figura de "pobre afligidísimo […] casi en carnes".[592]

Asimismo, desde mediados del siglo XVI hay una discusión académica y de Estado sobre los pobres y la pobreza en el mundo hispano de la que se pueden extraer algunos elementos que se reiteran en el *Manuscrito*.[593] Así, en la polémica sobre qué actitud se ha de tener hacia los pobres que sostuvieron Domingo de Soto y Juan de Robles en 1545 se percibe cómo se pretendía implantar una política de marginación del pobre forastero. A este último se le iba a obligar a abandonar las ciudades y —claro está— Domingo de Soto aboga para que esa impiedad no se lleve a cabo.[594] Algo de esa actitud se puede encontrar en el *Manuscrito* cuando los fingidos pobres son despreciados por ser errantes vagabundos que están desconectados de sus clanes y/o familias.

En el mismo tratado de Soto se pueden encontrar, asimismo, algunas referencias sobre las violencias a las que estaban sometidos los pobres. Se señala, por ejemplo, que el pobre está condenado a callar y por eso ha de padecer el abuso del rico.[595] De la misma manera, en varios pasajes del referido escrito, se mencionan algunas de esas ofensas que ha de sufrir el menesteroso, que van desde el odio[596] hasta el maltrato:

591 Pedro de Rivadeneira. *Flos Santorum de las vidas de los santos*. Tomo I. Barcelona: Piferrer, 1734 [1599], p. 242.

592 Francisco de Santa María. *Reforma de las descalzas de Nuestra Señora del Carmen*. Tomo I. Madrid: Díaz de la Carrera, 1644, pp. 634-635.

593 Véase Domingo de Soto y Juan de Robles. *El gran debate sobre los pobres en el siglo XVI. 1545*. Edición y estudio introductorio de Félix Santolaria Sierra. Barcelona: Ariel, 2003 [1545].

594 Domingo de Soto. *Deliberación en la causa de los pobres. Salamanca, 30 de enero de 1545*. En Domingo de Soto y Juan de Robles. *El gran debate sobre los pobres en el siglo XVI. 1545*. Edición y estudio introductorio de Félix Santolaria Sierra. Barcelona: Ariel, 2003 [1545], pp. 47-113.

595 Domingo de Soto. *Deliberación en la causa de los pobres. Salamanca, 30 de enero de 1545*. En Domingo de Soto y Juan de Robles. *El gran debate sobre los pobres en el siglo XVI. 1545*. Edición y estudio introductorio de Félix Santolaria Sierra. Barcelona: Ariel, 2003 [1545], f. 2r.

596 Domingo de Soto. *Deliberación en la causa de los pobres. Salamanca, 30 de enero de 1545*. En Domingo de Soto y Juan de Robles. *El gran debate sobre los pobres en el siglo XVI. 1545*. Edición y estudio introductorio de Félix Santolaria Sierra. Barcelona: Ariel, 2003 [1545], f. 15v.

> ¿Qué mayor pena queréis dar al pobre de la que él padece? Gente desechada a la orilla del mundo, sin honra, sin deleite, desnudos, sin cama, sin casa, sufriendo perpetua batalla con el hielo, con el estío y con el hambre, que es la más fiera de todas […] En fin, están ajenos de toda prosperidad y como desterrados del mundo, padecen vida poco más de codiciar que la muerte.[597]

Entonces, los capítulos del *Manuscrito* que aquí se han analizado parecen presentar dos formas de acometer agresión hacia el pobre: por un lado parece mostrarse, muy soterrada por cierto, la concepción andina y, por el otro, la concepción occidental. Tal vez esos pasajes sean los más amestizados del texto. En todo caso, se revelan en ellos pistas de cómo se entendía al pobre en el mundo andino del naciente siglo XVII y cómo su figura podía concitar actitudes cargadas de genuina violencia.

6.2.3. La violencia de las huacas

En el *Manuscrito* las huacas son poseedoras de gran fuerza. En algunos casos "animan" a los hombres y mujeres, en otros los violentan. Asimismo, las huacas se enfrentan entre ellas en elaborados arrebatos. De cualquier forma —y esto es una constante del mundo andino— estas divinidades están lejos de circunscribirse a caracteres esencialmente *buenos* o esencialmente *malos*; más bien, sus acciones y comportamientos se presentan como ambiguos.

De la misma manera, se descubre en el *Manuscrito* que una forma de ejercer la violencia, por parte de estas huacas, es a través del manejo de los fenómenos naturales. Así, para castigar o eliminar competidores, las huacas no tienen reparos en auspiciar inundaciones, lluvias catastróficas, cataclismos y demás fenómenos de la naturaleza para afectar de forma negativa a la vida de los humanos. De esa manera, se puede sostener que las fuerzas de la naturaleza, manejadas por las huacas, también constituyen

597 Domingo de Soto. *Deliberación en la causa de los pobres. Salamanca, 30 de enero de 1545*. En Domingo de Soto y Juan de Robles. *El gran debate sobre los pobres en el siglo XVI. 1545*. Edición y estudio introductorio de Félix Santolaria Sierra. Barcelona: Ariel, 2003 [1545], F. 31v.

una forma de violencia que viene de las divinidades malquistadas para escarmentar o poner a prueba a los hombres.

Ya desde el primer capítulo se plantea el enfrentamiento de huacas. En esa sección Yanañamca y Tutañamca son derrotados por el temible Huallallo Carhuincho. Esta huaca, luego de su victoria, estuvo "animando" a los hombres aunque, al parecer, de forma muy perniciosa: les había prohibido a todos procrear más de dos hijos. No solo eso, uno de esos hijos le debía ser entregado para que la huaca lo devorara. Desde ahí la historia narrará como Huallallo Carhuincho señoreó hasta que fue derrotado por Pariacaca. El relato de este enfrentamiento se retoma en el capítulo 6, el capítulo en el que la última huaca aparece revestida de pobre. Ahí, Pariacaca llega al ayllu que es morada de Huallallo Carhuincho pero como nadie le hace caso por su condición de pobre la divinidad decide arrasar con la población. A los cinco días, la huaca se transforma en tempestad de lluvia y arrastra a todo el ayllu hacia el mar.

En esa sección del relato, Pariacaca denota poder de una forma más que violenta. Pero no solo lo hace para castigar a la gente o para luchar contra otras divinidades, lo hace también para concretar lo que al parecer resultan caprichos. Por ejemplo, en el antedicho capítulo, Pariacaca impide que el agua llegue por la acequia de una mujer llamada Chuquisuso lo que la obliga a llorar para compensar la pérdida y así poder regar sus cultivos. Aprovechando esta necesidad, Pariacaca le ofrece a la mujer un mayor caudal de agua sí esta se acuesta con él: tras realizar el acto carnal, Chuquisuso se transformó en piedra.

El capítulo 8 está dedicado al enfrentamiento entre Pariacaca y Huallallo Carhuincho. Como se señaló líneas arriba, ya Pariacaca había tratado de destruir a su rival inundando el asentamiento de su ayllu, pero no pudo ya que Huallallo Carhuincho estaba bajo la forma de fuego. Posteriormente, se dio la lucha decisiva: los cinco hermanos de Pariacaca intentarían acabar con la huaca (se menciona que hubo un enfrentamiento con *rihuis*[598]). No

598 Se trata de la singular arma andina que, cual boleadoras, sirven —arrojadas— para trabar los pies del contendor. González Holguín las describe así: "Bolillas assidas de cuerdas para trauar los pies en la guerra, y para caçar fieras, a aves y tirar a trauar pies y alas". En algunas zonas de los Andes a esta arma también se le llama *liwi* y se sigue usando para las batallas rituales del chiaraje. Al respecto véase Vincent Chamussy. "Empleo de las armas arrojadizas del área centro-andina: ¿armas de caza o de guerra?". *Apuntes*. Ecuador:

obstante, hay una granizada que impide la continuación de la guerra. En el ínterin aparece un hombre llorando que llevaba en sus brazos a uno de sus hijos para que se lo coma Huallallo Carhuincho y, además, cargaba consigo coca y *mullo* para acrecentar la ofrenda. En ese trance lo intercepta uno de los hermanos de Pariacaca que le insta a no entregar a su hijo y a que tampoco le dé las ofrendas. Hecho esto, la huaca le dice que regrese en cinco días para que vea el enfrentamiento final entre el agua (Pariacaca) y el fuego (Huallallo Carhuincho). El hombrecito, preocupado por la ira de Huallallo, pregunta a Pariacaca sobre la furia de la huaca y este responde con una fuerza tremenda: "¡Que se enoje! Respondió [Pariacaca]. No podrá hacerte nada; al contrario, yo soy quien va a animar a la humanidad […]".[599]

A los cinco días se produce la épica lucha entre los cinco hermanos Pariacaca y Huallallo Carhuincho. De nuevo, aparece el fenómeno climático como materialización de la violencia. Los Pariacaca se transforman en lluvia amarilla y roja y en relámpagos para enfrentarse a Huallallo, que es fuego. La ingente cantidad de agua que caía y el derrumbe de un cerro por uno de los Pariacaca, permitió que se forme una laguna que casi extingue las llamas de Huallallo. Los rayos de la tormenta siguieron cayendo y Huallallo Carhuincho hubo de huir, derrotado, hacia los Antis.

Aquí se hace preciso aclarar que este estudio no quiere asociar el concepto de violencia a los fenómenos climáticos y naturales. Ya Jean-Marie Domenach había señalado en su *La violance et ses causes* que no se puede hacer tal hiato.[600] Así, para este autor no tiene sentido hablar de "violencias de la naturaleza" o "violencia de los animales" puesto que el fenómeno es solo connatural al ser humano. Domenach es claro al sustentar que, en última instancia, la relación entre los fenómenos de la naturaleza y la violencia responde a una antropomorfización de los primeros. En el *Manuscrito* ocurre eso: los fenómenos naturales son la materialización de la fuerza vital de las huacas y esta intenta forzar —valga la redundancia— a los hombres u otras huacas.

---

arqueología y diplomacia. 12 de mayo del 2013. En http://arqueologia-diplomacia-ecuador.blogspot.com/2013/05/empleo-de-las-armas-arrojadizas-del.html (visionado el 19 de junio del 2013).

599 *Manuscrito*, cap. 8, p. 151.

600 Citado en Elsa Blair Trujillo. "Aproximación teórica al concepto de violencia: avatares de una definición". *Política y Cultura*. N° 32, 2009, p. 15.

Que las luchas de huacas sean generadoras de esa violencia de la naturaleza antropomorfizada, era una verdad asumida por la gente del mundo andino (así como ocurre entre los creyentes de buena parte de religiones en el mundo). Los dioses envían los cataclismos para castigar o conmover a las personas. No solo eso, los seres humanos, como puede ocurrir en el relato que se viene analizando, están al medio de la gran guerra de sus dioses y no en pocas oportunidades deben pagar esa posición con cataclismos de todo tipo. En esos contextos, tan rituales y en los que la religión es sustancia primaria de la existencia, la asumida violencia de la naturaleza recaerá en todos quienes no cumplen estrictamente con los ritos que han de satisfacer los anhelos de las huacas. El universo se equilibra a través de una óptima relación entre huacas y seres humanos y ese equilibrio sólo se garantiza con una observancia absoluta de los rituales. Cualquier falla en esas ceremonias y el destino de los hombres, mujeres y niños; estaría sellado.

Lorenzo Huertas en sus *Diluvios andinos* llama la atención sobre cómo las poblaciones andinas vivían estos denominados "Lapsos críticos".[601] Ese último término hace referencia a lo que en tiempos prehispánicos constituían verdaderos *pachacuti*, es decir, tiempos de grandes cataclismos, ya sean terremotos o —principalmente— inundaciones y lluvias torrenciales, así como inclementes sequías. En esos contextos, como es de entenderse, las gentes asumían que eran sus dioses quienes estaban enviando tales avatares. Por ejemplo, Huertas cita un par de ejemplos paradigmáticos sobre esto último. El primero de ellos sale de la crónica de Miguel Cabello de Valboa (1585) quien recogió la versión en la que la destrucción del reino de los Lambayeque ocurrió justo después de que Fempellec alteró el espacio sagrado al cambiar de lugar el bulto de Naylamp. Apenas ocurrió esto último, señala el referido pasaje, comenzaron a caer grandes y atronadoras lluvias que arrasaron con los sembríos y que acarreó una subsecuente hambruna. El segundo ejemplo lo encuentra Huerta cuando, analizando documentación hispana sobre Cajatambo, descubre que la gente de ahí señalaba que el desorden producido por la invasión de los incas había provocado que la huaca Pachacamac libere a todas las enfermedades. En

601 Véase Lorenzo Huertas. *Diluvios andinos a través de las fuentes documentales*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2001.

todo caso, queda claro que estos denominados Lapsos críticos conmueven sobremanera a las poblaciones: acarrean dispersiones de gente, reformulan las lógicas del poder y la política y reorientan los rituales. Ante los supuestos enojos de las huacas, el sacrificio —ahora— debe ser máximo y de ahí que en esos tiempos de crisis la ofrenda en sangre humana no era rara. Ese tipo de violencia cobra entonces sentido cuando se contextualiza en la mentalidad de ese entonces.[602]

Regresando al relato de Huarochirí, en el capítulo 9, la saga de la que se viene tratando, encuentra su colofón con la maldición de Pariacaca a Huallallo:

> /Se dice que, / después de la victoria de [Pariacaca], Huallallo huyó hasta los anti. Entonces, Pariacaca le *sentenció* así: "Por haber comido a los hombres ¡que coma ahora perros y que los huanca lo adoren!".[603]

En ese final se encuentra, otra vez, la referencia a los perros como forma de insulto sumamente grave. En capítulos subsecuentes se verá la significación violenta que tiene el insulto canino no solo en el mundo andino sino también en el hispano.[604] Mientras tanto, Luis Millones analiza está sección del *Manuscrito*:

> Es posible que el uso desdeñoso de este animal (*allqo* en quechua) se haya reforzado posteriormente por coincidir en el sentido insultante que también se le daba en español, pero su aplicación a dioses o etnias ajenas al Cuzco debió ser un producto de su sometimiento a los señores del Tahuantinsuyo.[605]

No obstante, Millones también nos recuerda que en la costa norte peruana, el perro —más bien— tiene una connotación mucho más amable. Los canes, en esa zona, suelen ser acompañantes de ultratumba. Hasta el día de hoy, señala el antropólogo, muchas personas siguen creyendo que

602 Confróntese Lorenzo Huertas. *Diluvios andinos a través de las fuentes documentales*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2001, pp. 15, 16, 17 y 24.
603 *Manuscrito*, cap. 9, p. 161.
604 Véase el Capítulo 11 de la *Tercera Parte* de esta obra.
605 Véase Luis Millones y Renata Mayer. *La fauna sagrada de Huarochirí*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos e Instituto de Estudios Peruanos, 2012, p. 59.

la fidelidad de un perro hacia su amo va hasta el límite, a tal punto que acompaña al alma del difunto en largo camino por el más allá. Asimismo, los perros, dicen estas personas, tienen la facultad de poder ver a las almas de los muertos, de ahí que pueden avisar a sus dueños sobre la presencia de espíritus en el hogar.[606]

Posteriormente, el capítulo 16 da más luces sobre la debacle de Huallallo Carhuincho. Ahí el informante señala que el hermano que vela para que Huallallo no regrese de los antis se llama Pariacarco. También se clarifica el enfrentamiento que las huacas sostienen antes de que Huallallo Carhuincho huya a la región de los antis. Se cuenta que Huallallo se convirtió en ave y que se posó en un cerro que los rayos de Pariacaca y sus hermanos casi destruyen en su intento por eliminar a la huaca contraria. En un último esfuerzo, Huallallo Carhuincho hace salir una enorme serpiente *amaru* de dos cabezas "para que fuera nefasto a Pariacaca". Al verlo, la huaca se puso furiosa y clavó un bastón de oro en medio de su lomo, tras lo cual, el *amaru* se transformó en piedra.

En su huida, y como último recurso, Huallallo Carhuincho hace que un loro aparezca y amenace a Pariacaca con sus alas puntiagudas "como lanzas". Sin ningún esfuerzo, Pariacaca quiebra un ala al loro y lo convierte en piedra. Así, debilitado, Huallallo entra al territorio de los antis y aunque Pariacaca trata de alcanzarlo se ve impedido de entrar a esa zona. Como se había señalado Pariacarco se queda velando que Huallallo no regrese y para su fin se transforma en gran nevado.

Pachacamac, por su parte y en otro ciclo mítico, aparece en el capítulo 22 y se perfila como huaca en extremo violenta. Como en las demás huacas, la fuerza de Pachacamac se encuentra relacionada a los fenómenos naturales, en este caso a los temblores y terremotos. De la misma manera, la violencia en Pachacamac tiene que ver con el sacrificio supremo: la *capacocha* o sacrificio humano. El relator señala que a esta huaca se le sacrificaban gente de todas las provincias del Tahuantinsuyo, ya sean mujeres u hombres. Se menciona asimismo que a Pachacamac se le entierra gente viva, costumbre está muy arraigada en el mundo andino. Pero, en Pachacamac late la fuerza de lo telúrico:

606 Confróntese Luis Millones y Renata Mayer. *La fauna sagrada de Huarochirí*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos e Instituto de Estudios Peruanos, 2012, pp. 60-61.

> La gente decía a propósito del que hace temblar la tierra: cuando se encoleriza [la tierra] tiembla; a veces, cuando mueve su cara al lado, tiembla; [por eso] no mueve su cara en absoluto; si moviera todo su cuerpo, el mundo acabaría.[607]

Macahuisa, huaca que es hijo de Pariacaca, es también una divinidad que denota poder a través de los fenómenos climáticos. En el capítulo 23 del *Manuscrito*, por ejemplo, Macahuisa promete ayudar a Túpac Yupanqui en su lucha contra unas etnias rebeldes. Para cumplir su cometido, esta huaca se transforma en lluvia torrencial y así cae sobre los enemigos del inca. Pariacaca también hace violencias similares. En el capítulo 25 y 26, Pariacaca no tiene reparos en arrasar poblaciones transformado en viento muy fuerte o en lluvia roja y amarilla.

6.2.4. La violencia de la conquista inca e hispana

Intricado es, sin dudas, el capítulo 14 en el que Cuniraya-Huiracocha se encuentra con el inca Huayna Cápac. La huaca le dice al inca que es necesario enviar a los brujos para que vayan a donde los sabios de las tierras de abajo. Cuando esos brujos bajaron, lo hicieron, cada uno, animados ya sea por el cóndor, el halcón y la golondrina; respectivamente. El adivino que iba animado por la golondrina se encuentra con el padre de Cuniraya-Huiracocha y éste le da una taquilla[608] con la clara instrucción que solo debería ser abierta por el Inca Huayna Cápac.

Muy cerca del Cuzco, la tentación de abrir la cajita es más fuerte para ese hombre y violando lo señalado por la divinidad, desobedece la indicación. Al abrir la taquilla aparece una mujer pequeñita y muy elegante pero rápidamente desaparece. Ya frente a Huayna Cápac, el adivino narra su infracción y se desencadena la furia del inca. En este pasaje se percibe un momento en que la violencia del inca se contiene:

---

607 *Manuscrito*, cap. 22, p. 335.

608 *Taquilla* es caja. El origen de la palabra es bereber y significa "el lugar en el que se guardan los secretos".

> Si no fueras animado por la golondrina, en este mismo instante daría órdenes para que te matasen; vete; vuélvete tú mismo solo. Con estas palabras [Huayna Cápac] lo envió de nuevo [a las tierras bajas].[609]

Lo que se desprende de tal relato es que estar protegido por una divinidad aminora la violencia. El inca pretendía eliminar al infractor, más por estar este protegido por la golondrina, ese castigo se refrena. Al parecer, lo que el texto denomina "golondrina" es una especie de ave andina llamada *Camantira* que es muy probable que esté asociada a contextos rituales y de sacrificio. González Holguín las describe así: "Paxarito como golondrina negro y en las alas azul claro y pecho colorado y en las espaldas verde".[610] Cristóbal de Molina, por su parte, señala que esa avecilla era sacrificada en ritos propiciatorios del valor guerrero. En los mitos de la selva, esa "golondrina" también tiene que ver con la guerra y las batallas. Tal vez por eso, el inca aminora su cólera ya que el *cama* de ese hombre estaba muy bien insuflado.

Luego, el relato narra la conmoción suprema: la destrucción del Tahuantinsuyo. Cuando a Huayna Cápac le traen de nuevo la mentada taquilla, éste la abre y el ambiente se llena de luz. Ante tal circunstancia, el Inca decide quedarse en ese lugar junto a su Coya y no regresar al Cuzco. Inmediatamente, el soberano da instrucciones a un mensajero "miembro de su ayllu" para que regrese a la capital imperial y diga que él es, ahora, Huayna Cápac y dicho esto, el Inca —junto a su Coya— desapareció. Cuniraya, que ahí estaba también, hizo lo propio. "Así, cuando ese Huayna Cápac de quien acabamos de hablar, murió, unos y otros proclamando la prioridad de sus derechos (provocaron el derrumbe de su señorío)".[611]

Como podrá entenderse, este episodio tiene mucho del mito de "Pandora y la apertura del jarrón de todos los males de la humanidad". Al parecer el motivo estuvo en boga desde que fue rescatado por el cristianismo durante la Edad Media y explotado durante el Renacimiento.[612] Tanto

609 *Manuscrito*, cap. 14, p. 247.
610 Diego González Holguín. *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada quichua*. Lima: Canto, 1608.
611 *Manuscrito*, cap. 14, p. 249.
612 Véase Ángel Valbuena Briones. "El mito de Pandora en Calderón". *Thesaurus. Boletín del Instituto Caro y Cuervo*. XLIV, N° 1, 1989, pp. 64-82.

en una como en otra época, estas figuras mitológicas eran utilizadas como símbolos de la condición humana y como estrategias pedagógicas sobre lo que podría pasar si alguien caía en la tentación del pecar. No en vano aparecen tratados como el de Baltasar de Victoria (*Teatro de los dioses de la gentilidad*[613]) que tienen cierto afán moralista. Ya ni que decir de la obra que Calderón de la Barca le dedica a este asunto (*La estatua de Prometeo* [1675]). Así, puede tener sentido el hecho de que traer la taquilla helénica al mundo andino haya sido una estrategia cristiana: que no se olvide que el motivo lo repite —con mayor espectacularidad— Santa Cruz Pachacuti en su *Relación*. En todo caso, si así fuese, con ese mito está llegando una nueva noción de violencia a los Andes a través del siguiente mensaje: el atrevimiento, la soberbia y la tiranía destapan todos los males para la humanidad.

El capítulo 18 narra la violencia mayor: la llegada de los hispanos a los Andes. En el relato del *Manuscrito*, los europeos, como en otros documentos análogos, son llamados *huiracochas* y éstos arriban a la tierra de los Incas justamente cuando muchos presagios comenzaron a anunciarlo. Al parecer el inca (se entiende que Huayna Cápac) era muy auspicioso con Pariacaca a tal punto que había puesto a treinta hombres al servicio de la huaca. Un día esos sacerdotes estaban revisando las vísceras de una llama sacrificada y vieron que en el hígado y en el corazón se anunciaba un terrible presagio: Pariacaca sería abandonado. A los pocos días, los hispanos arribaron a Cajamarca.

De ahí en adelante, la violencia de la conquista se condensará en un ayllu y en un personaje. El ayllu será el de Cacasica y el personaje, su curaca Tamalliuya Caxalliuya que, a su vez, era *yana* sacerdote de Pariacaca. La primera evidencia de la violencia de la guerra de la conquista es, tal cual se ha determinado en otros capítulos de esta obra , la codicia de los hispanos que cae sobre el referido ayllu y sobre la persona de su curaca:

> Cuando llegaron los *huiracochas*, preguntaron dónde estaba la plata y la ropa de este huaca.

613 Léase de Baltasar de Victoria. *Tratado de los dioses de la gentilidad*. Salamanca: Ramírez, 1620.

> Pero ellos no quisieron responder.
>
> Por eso, los *huiracochas* encolerizados amontonaron paja y quemaron a Caxalliuya.
>
> Cuando la mitad de la paja se había quemado, el viento empezó a soplar.
>
> Así, aún sufriendo mucho, ese hombre sobrevivió.[614]

Tal crueldad era fruto de la codicia. La violencia, de esa manera, generaba más violencia en un espiral imbatible y que signaría el destino de los Andes de ahí en adelante. Detenerse en la tortura que ese pasaje narra, abona la impresión que hasta hoy subsiste de los conquistadores: su crueldad. Cierto es que en varios momentos de la invasión, el hispano se comportó con sevicia y esto de torturar con fuego a los nativos parecía ser moneda común. Rápidamente el español entendió que para la mentalidad andina el fuego quemando el cuerpo era un arma más que disuasiva. Téngase en cuenta que el cuerpo siempre debía ser preservado tras la muerte para que se pueda transformar en bulto *mallqui* para su respectivo culto y cuidado por parte del clan. Quemar un cuerpo era privarlo de ese servicio fundamental. Los incas, a veces muy dados a esta crueldad, solían amenazar a las huacas con quemarlas y, en algunas ocasiones, llegaron a tal extremo.

Aunque es probable que los hispanos hayan descubierto el gran valor que le daban los andinos a la preservación del cuerpo, en ellos la violencia de quemar gente también tenía un sustrato político-religioso: la quema en vida de un hombre o una mujer estaba reservada para el idólatra o para todo aquél que, teniendo la oportunidad de convertirse, rechazaba a Jesucristo. A Atahualpa le estaba reservado ese terrible final sino se hubiese convertido a último minuto. Almagro, se sabe, era adicto a quemar indios en su malograda expedición a Chile. Titu Cusi cayó en la misma conducta cuando, para congraciarse con los conquistadores, mandó a quemar a Chalcuchimac. En suma, era la violencia de la idolatría contestada con la violencia de la religión que deshumaniza a quien no crea en sus preceptos. Guamán Poma, en su crónica, nos muestra el horrible

614 *Manuscrito*, cap. 18, p. 281

momento cuando los castellanos le prenden fuego a un grupo de señores andinos. Tal pasaje es muy similar al del *Manuscrito* ya que el hispano, tal vez escudándose en el discurso de castigar a las idolatrías, parecía más moverse por codicia que por piedad cristiana:

> Don Francisco y don Diego de Almagro y los demás cristianos le mandaron tapear al excelentísimo señor, *capac apo Guamán Chaua*, segunda persona del *Ynga*, que estaua bibo muy biejo y los demás señores grandes. Le enserraron, pidiéndole oro y plata como enteresado y cudicioso en oro y plata. Estos dichos conquistadores le echó fuego y le quemó, acabó su uida.[615]

No obstante, el relato nos ofrece un episodio de resistencia a esa fuerza nociva y malvada que los hispanos habían traído a esa zona. Se cuenta que el curaca, luego de la terrible tortura que sufrió, se fue de allí llevándose a un "hijo" de Pariacaca nombrado Macahuisa.[616] Esto bien puede significar que el curaca-sacerdote tomó a una de las huacas para continuar, a escondidas de los hispanos, con su culto.

Interesante es el hecho, dilucidado en el capítulo 19, que se subraye que Macahuisa sea una huaca guerrera y propiciatoria del triunfo en las armas. Se explica, ahí mismo, como en tiempos de los incas, esa huaca fue llevada por Huayna Capac para vencer a sus enemigos. Como se sabe esta costumbre era arraigada en el mundo andino: los incas llevaban a las huacas entre la gente de sus ejércitos con el fin de alcanzar su patrocinio y fuerza en el combate o para que luchen con las huacas contrarias.[617] El combate del inca fue contra los ayllus amaya y xihuaya que no querían ser asimilados al Tahuantinsuyo y de ahí que el gobernante cuzqueño clamara a Pariacaca para que le diera uno de sus hijos y así poder lograr esa conquista. Es muy probable que el inca haya llevado un bulto de esa huaca y que éste haya quedado, luego de la victoria cuzqueña, en el lugar

---

615 Guamán Poma de Ayala. *Nueva corónica y buen gobierno* (c. 1615). En http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm F. 397 [399].
616 Es probable que se trate de una momia *mallqui*.
617 Véase Eduardo Torres Arancivia. "Una aproximación a la guerra en los Andes: el final de la expansión incaica y el tiempo de Huayna Cápac". *Boletín del Instituto Riva-Agüero*. N° 27, 2000, pp. 396-399.

de la conquista como huaca tutelar a tal punto que se le pudo haber iniciado un culto. El *Manuscrito* señala que los vencidos debían encargarse del culto a Macahuisa huaca:

> Acostumbraban darle oro y toda clase de ropa y mandaron que todas las comunidades que le estaban sometidas enviasen una vez al año maíz, coca y todas [las demás ofrendas rituales] para los treinta yanas [dedicados a su culto].[618]

Se menciona asimismo los inicios de desestructuración andina. Así, se cuenta que los hispanos llegaron a la zona y saquearon el santuario. Ante tal situación, el curaca Caxalliuya, el hombre que sufrió las quemaduras de los hispanos y que sobrevivió, guardó bajo su custodia a la huaca Macahuisa y así gozó de gran estima por muchos años.

Un capítulo en el que la noción de violencia se ve totalmente amestizado es el 20. En esa sección del relato, se conoce la historia de la huaca Llocllayhuancupa y su culto y sobre como esté último, tras la imposición de la fe cristiana, busca pervivir. Llocllayhuancupa era un hijo de Pachacamac y exigía mucho cuidado y atención por parte del *ayllu* Alaysatpa. No obstante, cuando la cristianización llegó al lugar, el culto a esa huaca casi se suprimió hasta que las epidemias de sarampión asolaron la zona y eso hizo creer a la gente que la huaca estaba castigando a sus seguidores por olvidar su culto, entonces la gente comenzó a realizar sus ceremonias hasta que la casa de Llocllayhuancupa se quemó, según un curaca, por voluntad del Dios cristiano.

Ahora, a la violencia que podía haber entre las huacas se suma un nuevo actor que es el Dios cristiano. Todo parece indicar que en esos años aurorales de la evangelización y las campañas de idolatría, la gente andina bien podía percibir el intento de erradicar a los dioses nativos como una nueva guerra, esta vez contra una huaca más poderosa como parecía ser el dios de los católicos. En esa soterrada guerra, hubo momentos en los que los ídolos nativos volvían a cobrar bríos y la gente retomaba sus cultos y así parece que ocurrió, según el *Manuscrito*, con Llocllayhuancupa y Macahuisa, hasta que Ávila puso fin a sus ritos.

618 *Manuscrito*, cap. 19, p. 285.

En el ínterin, el *Manuscrito* cuenta como un hombre —que había sido fervoroso cristiano— antes de morir, volvió a adorar a las huacas. En esa nueva guerra de divinidades, los hombres parecían volver a estar a merced de huacas poderosas. No obstante, para la visión cristiana —que a fin de cuentas saldrá a la luz en el *Manuscrito*— la idolatría era un pecado atroz y más aún la vuelta a ella, de ahí que el narrador solo atine a decir sobre ese individuo: "Nuestro señor *Dios* sabrá dónde se encuentra ahora".[619]

La historia que se narra subsecuentemente denota una potencia tremenda por la multiplicidad de significantes que de ella se desprenden. El relato comienza a contar la vivencia de un tal Don Cristóbal (hijo del anterior hombre que murió en pecado por regresar a sus ritos gentilicios) que debe sufrir los embates de la huaca Llocllayhuancupa, que trata de captarlo a su rito otra vez. En esta sección la violencia que se experimenta es tremenda por la pugna que parece vivir ese Cristóbal entre escoger entre el Dios Cristiano y las antiguas deidades andinas. Lo interesante es que el discurso de esta parte presenta, tal cual se señaló, una fuerza extrema porque el mito parece diluirse para dar paso a una narración que se asume verdadera. Esto se demuestra cuando en el *Manuscrito* se subraya el hecho de que Don Cristóbal "hizo *juramento* sobre la cruz" ante de narrar lo sucedido.[620] Así, como lo dicho será *verdad*, la violencia de la guerra por captar a Don Cristóbal será entre el Dios verdadero y el demonio que se hace pasar por Llocllayhuancupa.

Según el relato del propio Don Cristóbal, una noche fue a la casa de su novia, casa que había sido el templo de Llocllayhuancupa. Ahí le dan ganas de orinar y para ello se dirige a las ruinas, propiamente dichas, del otrora santuario. En ese momento la huaca (el demonio en el relato) se aparece en forma de luz fulgurante que ciega y arroja al suelo al hombre. Atemorizado totalmente, Cristóbal se pone a rezar el Padre Nuestro y el Ave María mientras huye al aposento de su mujer. En el trayecto, otra vez más la luz fulgurante lo invade y así será por siete veces más. Cuando llegó donde la mujer, la huaca silbó fuerte y eso hizo que se despertará ella y que dos niños ahí presentes, como poseídos, dijeran "se parece a nuestro padre". El miedo, entonces, invadió a todos.

619 *Manuscrito*, cap. 20, p. 303
620 Tal cual lo hizo Santa Cruz Pachacuti.

En la noche, la situación se tornó peor. Los presentes en la casa sentían y veían que Llocllayhuancupa entraba, una y otra vez, a la morada como sombra oscura que oscurecía aún más el ambiente. No solo eso, los oídos de todos los allí presentes zumbaban y la casa parecía removerse. En ese instante, Cristóbal comenzó a orar con todas sus fuerzas y a recitar toda la doctrina que conocía. A última instancia se entregó a la protección de la Virgen María:

> Creyendo que no iba a salvarse de ninguna manera, como ya había pasado la media noche y el demonio continuaba persiguiéndolo sin darle tregua, gritó a Nuestra Madre Santa María diciéndole: "Ah madre, tú eres mi única madre ¿Es así que este demonio malo me vencerá? Tú que eres mi madre, ayúdame, como una hermana, aunque soy un gran pecador; pues yo también *serví* a este demonio; ahora sí que sé que es un demonio; éste no podría ser *dios*; éste no podría hacer nada bueno. Tú que eres mi única reina, sálvame de este *peligro*; intercede con tu hijo, mi Jesús, para que me salve de las manos de este demonio malo". Así le gritó llorando y sudando a nuestra madre la *virgen* y nuestra única reina.[621]

Tras esta invocación, se rezó el *Salve Regina* y la huaca remeció con toda su fuerza la casa y tras un espeluznante graznido huyó convertido en lechuza. En ese mismo momento, dice el relato, fue como si amaneciese. Desde ese instante, Cristóbal retomó, fervorosamente, el camino de la cristiandad y pidió a sus colombroños que se alejen de cualquier culto idolátrico y que jamás vuelvan a entrar a la casa que, en otros tiempos, había sido de Llocllayhuancupa. Sin embargo, esta historia no había llegado a su fin. Se narra que mucha gente siguió yendo a la casa a adorar a la huaca y se sostiene que todos esos quedaron mudos. No solo eso, la guerra de la huaca contra el dios cristiano esta vez se iba a trasladar a los sueños de Don Cristóbal.[622]

El sueño de Don Cristóbal, narrado con prolijidad de detalles, presenta otro de esos pasajes llenos de tensión de los que abunda el *Manuscrito*.

621 *Manuscrito*, cap. 20, p. 309
622 Sobre el acto de soñar y el simbolismo de los sueños en los Andes puede verse Luis Andrade Ciudad. *Aguas turbias, aguas cristalitas. El mundo de los sueños en los Andes surcentrales*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2005.

En el sueño, un hombre se le acerca a Cristóbal para incitarlo a ir a la casa de la huaca. Haciéndole caso, se iba a aprestar a entrar a la referida morada cuando se cruzó con una anciana mujer yunca quien le pide adorar a Llocllayhuancupa, hijo del que hace temblar la tierra (Pachacamac). Don Cristóbal se resiste. Dicho esto, el susodicho deja caer una moneda de cuatro reales y mientras la busca un fulano llamado Francisco Trompetero le dice que debe adorar a Llocllayhuancupa. Luego, tras haber hallado la moneda, Cristóbal estaba a punto de irse cuando una luz resplandeciente lo atrae a la morada de la huaca. Entonces, una voz lo conmina a entrar y él —"con su corazón lleno de rabia"— entró. Al interior, Cristóbal encontró una escena sobrecogedora: un chamán llamado Astohuaman le ofrecía comida y bebida a la huaca mientras la reconocía como "animadora" de los hombres. La huaca solo repetía una onomatopeya que decía "huhu" a la vez que producía crujidos como si estuviera masticando.

El pasaje del sueño cobra un giro mucho más confuso cuando se menciona que Don Cristóbal ve en la morada de la huaca a un extraño lienzo giratorio, pintado en ambas caras, con la figura de un horrible demonio muy negro y con ojos de color plata. Tal diablillo tenía en su mano un bastón con un extraño garabato y encima del mismo se percibía una cabeza de llama y encima de ella, la figura de otro demonio y, sobre él, otra figura de llama. Tal intrincado lienzo giraba por todo el recinto y eso aterrorizó al indio. No obstante, Don Cristóbal increpó a la huaca preguntándole si ella era poderosa o era Jesucristo quien era el verdadero Dios. Ante esto, el "demonio" calló y no habló nunca más. Un arma le cae al indio (aunque no sabe quién se la arrojó) y con ella se defiende y logra salir de esa casa y ahí mismo despierta del sueño. Desde entonces,

> [Don Cristóbal] continuó venciendo a los demás huacas, de la misma manera, en sus sueños; muchísimas veces venció también a Pariacaca y a Chaupiñamca. Y a la gente le seguía diciendo que estos eran demonios.[623]

623 *Manuscrito*, cap. 21, p. 325.

Todo este pasaje resulta repleto de significantes. Felizmente, la obra de Juan Carlos Estenssoro ayuda a clarificar muchas de esas imágenes.[624] Este importante historiador analiza esta sección partiendo ya del certero hecho de que los mitos que aparecen en el *Manuscrito* están impregnados de prédica cristiana, más aun este fragmento. Asimismo, Estenssoro pone de relieve una cuestión que muy pocos se atreven a subrayar: la idea del legalismo hispano que los indios tratan de aplicar en todo momento en aras de alcanzar "legitimidad" en el nuevo orden social. Por ejemplo, lo que se está viendo es a un Cristóbal que ha perdido su legitimidad como curaca en virtud a que su padre había regresado a la idolatría. En ese sentido, este indio principal intentará recobrar su viejo estatus y para ello deberá demostrar que es buen cristiano, no solo eso, un cristiano con el valor suficiente para enfrentarse al demonio y vencerlo. En los dos pasajes narrados, Cristóbal está apelando —tal cual lo demuestra Estenssoro— a la *exemplum* con aires adoctrinadores y moralistas y claro, su afán es el de querer ser perdonado por el poder virreinal y encumbrarse, como antaño, como poderoso curaca.[625]

El análisis del sueño que realiza Estenssoro es mucho más provocativo. Él se da cuenta del detalle de que el indio pierde una moneda de cuatro reales, monedas éstas que ostentaban una cruz y que bien podría protegerlo de las fuerzas demoniacas. Cuando Cristóbal recupera tal amuleto, su lucha con el demonio se volvió casi una lucha ganada. Sobre el extraño lienzo giratorio, Estenssoro postula la tesis de que bien podría tratarse de un grutesco que podía estar inserto en un plato giratorio brillante, lo cual abonaría la idea de que los indios —para ese momento— ya tenían la estética y la plástica cristiana muy bien interiorizada. En esos grutescos —no se debe olvidar— se dibujaban, con lujos de detalles, combates entre seres fabulosos y que las iglesias no tenía reparos en mostrar y ostentar.[626]

624 Juan Carlos Estenssoro. *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú e Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003, pp. 323-332.

625 Véase Juan Carlos Estenssoro. *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú e Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003, pp. 316-332.

626 Juan Carlos Estenssoro. *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú e Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003, pp. 323-332.

Otra de las violencias máximas que evoca el *Manuscrito* es el de la *capacocha* o sacrificio humano. Como se sabe esta era la gran ofrenda de los incas que se solía realizar en ceremonias cumbres o en tiempos de gran crisis. Aunque el *Manuscrito* no es prolijo en señalar la relación entre los incas y la huaca Pachacamac es de entenderse que los primeros le tenían un gran respeto. Que no se olvide que Pachacamac es el gran oráculo costeño y su poder era tenido por inmenso:

> La gente decía a propósito del que hace temblar la tierra; cuando se encoleriza [la tierra] tiembla; a veces, cuando mueve su cara a lado, tiembla [por eso] no mueve su cara en absoluto; si moviera todo su cuerpo, el mundo acabaría.[627]

Conscientes los incas del poder de esta huaca, al parecer le rindieron gran culto tanto así que le construyeron un Punchaucancha, adoratorio en donde, según el texto, sacrificaban gente de todas partes del Tahuantinsuyo, ya sean hombres, mujeres y niños. Al parecer, la forma de sacrificio —tan cara a los incas— era enterrando viva a la gente.

La tensión entre las huacas y los incas es otro de esos tópicos que se resaltan en el *Manuscrito*. En el capítulo 23 se narra cómo Túpac Yupanqui tiene que afrontar la rebelión de varias etnias malquistadas enfrascándose en varios años de lucha. Totalmente frustrado, el inca siente que ha servido y honrado a las huacas del reino en vano:

> Entonces, un día pensó: ¿Para qué sirvo a estos huacas con mi oro, mi plata, mi ropa, mi comida y todo lo que poseo? A ver, voy a mandar llamar a todos ellos para que me ayuden contra los enemigos. Así mandó convocar [a los huacas] de todas las comunidades que recibían oro y plata para que viniesen al Cuzco.[628]

Cuando las huacas —que llegaron con gran ceremonia y en literas— estuvieron frente al inca, se produce un momento de tremenda tensión: el gobernante las increpa y de ellas solo recibe un profundo silencio.

627 *Manuscrito*, cap. 22, p. 335
628 *Manuscrito*, cap. 23, p. 339

Además, Pariacaca había desairado al inca puesto que no había asistido a tan importante convocatoria, no obstante su hijo, Macahuisa, si había asistido. Ante el silencio de los ídolos, el inca amenaza con una de las mayores violencias del mundo andino: quiere quemar a las huacas:

> Entonces, de nuevo el inga les dijo: "¡Hablad! ¿Es posible que permitáis que los hombres que han sido animados y hechos por vosotros sean aniquilados en la guerra? Si no queréis ayudarme ¡En este mismo instante os haré quemar a todos! ¿Para qué pues os sirvo y embellezco enviándoos todos los años mi oro y mi plata, mis comidas, mi bebida, mis llamas y todo lo demás que poseo? Entonces, ¿No me ayudaríais después de haber escuchado todas estas mis quejas? ¡Si me negáis [vuestra ayuda], ahora mismo arderéis![629]

En esta sección el Inca parece imponer su autoridad, tanto así que las huacas comienzan a hablar. Pachacamac, por ejemplo, se "disculpa" aduciendo de que sí habla o se mueve se producirán terremotos y catástrofes. En cierta forma, esta huaca está expresando una soterrada amenaza: no se mueve puesto que no solo destruirá a los enemigos del inca sino que acabaría con todos los ahí presentes. Este pasaje termina con el ofrecimiento de Macahuisa de ayudar al inca, tal cual se ha analizado en el parágrafo anterior.

629 *Manuscrito*, cap. 23, p. 341

CAPÍTULO 7
La noción de violencia en el discurso de la corte virreinal

7.1. Violencia, paz y salvaguarda del indio en las *Instrucciones* a los virreyes

En 1543, Blasco Núñez Vela, ya investido como el primer vicesoberano del Perú, recibió del Monarca las iniciales instrucciones para el gobierno del inmenso territorio de la nueva jurisdicción virreinal. En ellas ya se puede leer el discurso que luego sería usual en los documentos de esa índole y que no es otro que el del afán mayestático orientado a lograr la paz en el reino, aminorar la violencia, alcanzar la justicia y proteger a los naturales andinos. Así, en esa tónica, se le ordena al virrey que se haga informar de las "alteraciones"[630] que han sacudido al Perú y que indague sobre a quiénes hacer justicia en virtud a la fidelidad mostrada hacia el emperador en tan complejas circunstancias. De la misma manera, se le hace presente al nuevo gobernante de que el rey está enterado de que,

> […] en dicha provincia se han hecho por los españoles que en ella han residido y residen muchos malos tratamientos a los naturales de ella, así

630 Apunta Covarrubias: "Alterar: mudar la cosa de su ser, y estado: de manera que podamos decir, no ser la misma, sino otra, quasi altera. Alterar la gente, es, causarles sobresalto induciéndola a qualquier novedad, miedo o espanto". Sebastián de Covarrubias. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid: Luis Sánchez, 1611, f. 59/v.

> en tomarles sus honras y haciendas y mujeres e hijos por fuerza y contra su voluntad, como haber muerto a algunos en tormentos y molestias que les han hecho por sacarles el oro que tienen y por otras vías.[631]

A la par, añade el soberano que esa grave circunstancia aleja de Dios al gobierno de los hispanos en el Nuevo Mundo por lo que Blasco Núñez Vela tenía la enorme responsabilidad de cambiar esa deplorable situación. La preocupación del Monarca, en este punto, se hace más palpable cuando se le dice al virrey de que el accionar desviado de los españoles solo provoca la desazón de los nativos con respecto a la evangelización, lo cual cobra ribetes de verdadera gravedad, no solo por el pecado que tal accionar implica sino por el desprestigio mismo de la Monarquía Hispana frente al mundo.

Ante esto, el discurso de Carlos V se autoimpone la enmienda:

> Y tenemos voluntad que se castigue lo pasado y remedie para adelante y que dichos indios sean tratados como cristianos libres, vasallos nuestros, así los que están en nuestra cabeza como los que están encomendados a los conquistadores y pobladores de dicha tierra. Por ende, yo os encargo y mando que luego como llegareis a dicha provincia […] os informéis qué malos tratamientos y daños han hecho los españoles que en dicha tierra residen a los naturales de ella.[632]

La vocación del monarca por remediar la situación de explotación en la que se veían sumidos los indios peruanos es contundente. Y los es en virtud a que la Persona Real teme que su gobierno devenga en tiranía que, tal cual se ha analizado en otros parágrafos, no es sino el gobierno alejado de la justicia y de la gracia divina.[633] De ahí que el virrey, que es la persona real encarnada en Indias, sea revestido de amplísimo poder para que pueda resolver —tal cual lo haría el mismo Monarca en caso de haber

631 "Instrucción al virrey Blasco Núñez Vela". En Lewis Hanke (ed.). *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Atlas, 1978 [1543], t. I, p. 21.
632 "Instrucción al virrey Blasco Núñez Vela". En Lewis Hanke (ed.). *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Atlas, 1978 [1543], t. I, p. 21.
633 Véase el Capítulo 4.

estado en el Perú— esa situación que no es sino una situación de fuerza violenta y por lo tanto de execrable ilegitimidad.

No obstante, el Monarca es claro en su propósito de erradicar todo rastro de injusticia que "pudiese cargar su real conciencia" de ahí que el soberano encuentre en el castigo y su propulsión una efectiva solución a este mal. De esa manera, se le pide al virrey que sea celoso en la sanción a todo aquél que acometiese violencias y abusos a los indios, sin importar el rango del administrador o del funcionario real que haya incurrido en falta.[634] Asimismo, el fomento de la paz —ya se señaló— es otro de los nortes del Emperador y así se lo hará saber a su virrey. En aras de alcanzar la pacificación, el rey da al vicesoberano medidas precisas en ese sentido. Por ejemplo, pide a su representante que reciba en paz a los curacas que decidan venir en concordia y que toda guerra que se hiciese en el Perú se haga bajo los parámetros de la "Guerra justa".[635]

Sobre lo último, es voluntad del monarca, señala el documento, que toda acción de conquista se haga "con la justificación que se debe y conviene al descargo de nuestra real conciencia" para lo cual los eventuales soldados y adelantados deberán cumplir escrupulosamente toda instrucción emitida por la Soberanía para el trato de los naturales. Para ello, el virrey deberá estar muy al tanto de la nómina de capitanes que se encarguen de una misión de conquista para así poderlos vigilar y luego pedir cuentas para sancionar a quien se haya alejado del recto camino de la justicia. Bajo esas premisas se volvía clave para la nueva administración cerrar el capítulo del Inca alzado.

El respeto a la figura del Inca parecía volverse el eje de la pacificación para el Estado Habsburgo tal cual lo parece señalar la *Instrucción* al virrey:

> A nuestro servicio convendría que si el inga viniese de paz mandásemos que fuese puesto en toda libertad y se le diesen todas las tierras que

634 "Instrucción al virrey Blasco Núñez Vela". En Lewis Hanke (ed.). *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Atlas, 1978 [1543], t. I, p. 21.
635 "Instrucción al virrey Blasco Núñez Vela". En Lewis Hanke (ed.). *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Atlas, 1978 [1543], t. I, p. 28.

> como señor debía tener aunque no tanto que le provocase a hacer otra cosa como la pasada.[636]

No obstante el tratamiento de príncipe sometido en guerra justa que el monarca pide para el inca perulero, es claro que la paz es entendida por el Estado Hispano de una manera unilateral. La recomendación final del documento así lo señala: el antiguo señor incásico debía ser traído a España para así poder garantizar de forma efectiva cualquier tipo de paz en los Andes. De la misma manera, las órdenes al virrey también contemplan qué debía hacerse en caso el Inca no estuviera en paz:

> Si cuando llegáreis el inga no fuere venido de paz, proveeréis cómo lo que diere de servicio se entregue a nuestros oficiales y en lo que toca a salir él de aquella tierra, vos y el gobernador proveeréis lo que convenga a nuestro servicio.[637]

Lenguaje ambiguo que deja en el arbitrio del virrey el poder abrir las puertas de la violencia una vez más. La tónica del discurso mayestático es la de propugnar la paz y la justicia pero también evita referirse directamente al ejercicio de la guerra y la fuerza, elevadas acciones éstas que el rey deja en la potestad del vicesoberano como agente máximo que debe sopesar toda acción en el Nuevo Mundo.

Por su parte, las *Instrucciones* que recibió el tercer virrey del Perú —Andrés Hurtado de Mendoza, marqués de Cañete (1556-1560)— contienen un similar tenor a la de sus predecesores. Ya las primeras líneas de ese documento ordenan al vicesoberano que sea celoso con la conversión de los indios del Perú y que haga prevalecer la justicia como efectivo medio para sosegar a esa parte del mundo. Por primera vez aparece la preocupación del soberano por la explotación de los nativos, más precisamente por los

636 "Instrucción al virrey Blasco Núñez Vela". En Lewis Hanke (ed.). *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Atlas, 1978 [1543], t. I, p. 36.
637 "Instrucción al virrey Blasco Núñez Vela". En Lewis Hanke (ed.). *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Atlas, 1978 [1543], t. I, p. 36.

abusos que los hispanos acometen hacia los indios al transformarlos en cargadores:

> […] los naturales de aquellas provincias reciben mucho daño y perjuicio en sus vidas por las inmoderadas cargas que les echan llevándolos de una partes a otras y para el remedio de esto, conviene que se abran caminos y se hagan puentes con brevedad para que las recuas puedan ir libremente a todas partes.[638]

El hecho de que el Monarca señale al final de esa frase que es necesaria la construcción de efectivas vías de comunicación para que las bestias lleven sin problemas las mercaderías, está indicando —de cierta forma— que se debe dejar de tratar a los nativos andinos como animales. Las instrucciones a los vicesoberanos, en esencia, pretenden ser, pues, instrumentos de humanización y de paz en las nuevas tierras conquistadas. A nivel del discurso, por lo menos, eso es claro. En ese sentido, al virrey también se le ordena que se desembarace de los vagabundos que no hacen sino dañar y agraviar a los indios "tomando por fuerza sus mujeres e hijas y sus haciendas".[639]

Pero así como las *Instrucciones* apelan a la salvaguardia del indio, éstas también invocan a la paz a través del perdón. Se suele olvidar, pero los virreyes peruleros tenían entres sus enormes facultades la del indulto y la del perdón para otorgarlos a súbditos que habían devenido o que habían actuado en acciones rebeldes, o que habían cometido traición. Con la facultad de perdonar, el virrey podía actuar como Príncipe Cristiano mostrando magnanimidad hacia el culpado que mostraba arrepentimiento. En ese sentido, la figura del vicesoberano se encumbraba para hacer las veces de dador de gracia divina.[640] No obstante, la gracia del perdón tenía ciertos parámetros que los virreyes debían considerar:

638 "Instrucción para el Marqués de Cañete para que usase de ellas estando la tierra en paz". En Lewis Hanke (ed.). *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Atlas, 1978 [1555], t. I, p. 46.
639 "Instrucción para el Marqués de Cañete para que usase de ellas estando la tierra en paz". En Lewis Hanke (ed.). *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Atlas, 1978 [1555], t. I, p. 49.
640 Unos versos de Sor Juana Inés de la Cruz, escritos cuando le tocó interceder por un condenado a muerte ante el Virrey de la Nueva España, nos recuerda el don de la gracia

> Lleváis poder particular nuestro para que si viéreis que conviene para la pacificación de las tierras, podías perdonara todas y cualquier persona que en aquellas provincias hubieren delinquido en cualquier género de delito que hubieren cometido, según y cómo y por la manera que nos lo podríamos hacer. Estaréis advertido que el perdón que hicieres os pareciere que conviene aceptar algunas personas, que estas sean de las más culpadas y de poca calidad, que no tengan autoridad ni sean parte para impedir el sosiego de la tierra con saber que están exceptuados.[641]

Las *Instrucciones* que recibió el Conde de Nieva (1561-1564) antes de asumir el solio virreinal también contemplaron la facultad del perdón arriba citada. A ella se le añadió el permiso para ejercer la violencia si algún español persistiese en su desobediencia a la Corona:

> Si por acaso algunas personas españolas en dichas provincias del Perú estuvieren desobedientes a nuestro servicio, y permanecieran en ello, y por buenos medios no pudieren ser traídos a obediencia, en tal caso podréis hacerles guerra según, como y de la manera que os pareciere para hacer el castigo que convenga.[642]

El giro político viene con las *Instrucciones* dadas al virrey Francisco Toledo (1569-1581). Estas respondían a la Junta Magna y delinearían un nuevo panorama político en los Andes peruanos.[643] Sin exageración se puede decir que la estructura del Estado virreinal se consolidaría de tal manera que ésta se mantendría incólume por una centuria entera.

---

del gobernante: "Muerte puede dar cualquiera; vida solo puede hacerlo Dios: luego sólo con darla podéis a Dios pareceros". Véase Octavio Paz. *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*. México D.F: FCE, 1992 [1982], p. 36.

641 "Instrucción para el Marqués de Cañete para que usase de ellas estando la tierra en guerra". En Lewis Hanke (ed.). *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Atlas, 1978 [1555], t. I, p. 51.

642 "Instrucción al virrey Conde de Nieva". En Lewis Hanke (ed.). *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Atlas, 1978 [1559], t. I, p. 59.

643 Véase Eduardo Torres Arancivia. "De Cortés a Enríquez y de Pizarro a Toledo. Breve análisis comparativo del asentamiento del poder virreinal en la Nueva España y el Perú (Siglo XVI)". En Margarita Guerra Martinière y Rafael Sánchez-Concha Barrios (eds.). *Homenaje a José Antonio del Busto Duthurburu*. Lima: Fondo Editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012, t. II, pp. 847-868.

Como era de esperarse, las primeras líneas de las órdenes reales al virrey Toledo apuntan —de nuevo— a la conversión y evangelización de los indios. Esta vez, el discurso referido a ese tema, es mucho más contundente que el analizado líneas arriba. A tal punto llega esa contundencia que el Monarca viene a señalar que sí los prelados y oficiales reales no cumplen con su parte en la tarea de adoctrinar a los indios, la conciencia real se cargaría de culpa y el demonio conseguiría imponer su nefasto dominio en esta parte del mundo.[644] Asimismo, el rey se siente responsable del "mucho daño y perjuicio" que reciben los naturales por lo que ordena que de una vez por todas "cesen tantas muertes y daños".[645]

Otro de los capítulos importantes en las instrucciones a Toledo es el referido a la prohibición del servicio personal de los indios hacia los españoles. El monarca le recuerda a su virrey de que él ha dado cédulas precisas en las que impide esa explotación y le hace saber, a la par, que éstas habían generado la rebelión de Francisco Hernández de Girón (1553) y de otros que persistían en tener a los nativos como servidores. No obstante, y a pesar de la resistencia que la medida había causado, el monarca reafirma su convicción de hacer desaparecer esas labores pues entiende "que es cosa conveniente al servicio de Dios Nuestro Señor y bien de aquellos naturales". Pero también las órdenes al virrey son claras al señalar que en ese punto se debía ir con mucha cautela para erradicar el "desasosiego en la tierra".[646]

De ahí en adelante, las instrucciones virreinales se repiten con variaciones mínimas a los gobernantes sucesivos. A fines del siglo XVI, precisamente en 1595, el recién nombrado virrey Luis de Velasco también recibió tan capital documentación. En ella se perciben algunos matices en el discurso del Soberano a tal punto que muestra sin reparos su indignación con respecto a sus agentes en Indias en lo referido al trato de los indios:

644 "Instrucción al virrey Francisco de Toledo". En Lewis Hanke (ed.). *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Atlas, 1978 [1568], t. I, p. 80.
645 "Instrucción al virrey Francisco de Toledo". En Lewis Hanke (ed.). *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Atlas, 1978 [1568], t. I, p. 80.
646 "Instrucción al virrey Francisco de Toledo". En Lewis Hanke (ed.). *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Atlas, 1978 [1568], t. I, p. 82.

> Grandes son los agravios y daños que según se tiene entendido padecen los indios en sus personas y haciendas, siendo oprimidos de los españoles, frailes, clérigos y corregidores para todo género de trabajos en que pueden disfrutarlos para su aprovechamiento sin que de su parte haya resistencia ni defensa, sujetándose a todo lo que se les ordena, como gente tan miserable, y las justicias que deberían ampararlos y no consentir que sean agraviados ni trabajados intolerablemente, no lo hacen porque no tienen noticia de sus daños (lo que no se puede ni debe creer) pues están tan obligados a saberlo y remediarlo.[647]

Luego, el lenguaje del soberano cobra inusitada fuerza a tal punto que llega a decir que los atropellos a los indios son acciones "contra toda razón moral y política, ley divina y humana". En esa potente frase, el rey está resumiendo una situación política de suma gravedad: el maltrato y explotación de los indios en el Perú va contra el derecho de gentes, el natural y el civil.[648] En ese sentido, el accionar de malos funcionarios envilece el gobierno de la soberanía hispana, un gobierno cuya legitimidad viene del mismo Dios. Es por ello que puede colegirse que el temor político que parece acechar sobre el ejercicio del poder en el Nuevo Mundo es el que se instaure la tiranía. De ahí que el rey vuelva a pedir a sus agentes, a más de sesenta años de haber llegado Pizarro a Cajamarca, que eviten a toda costa ese pecado.

El remedio a ese mal lo propone el mismo rey al pedirle a su vicesoberano que recuerde y aplique todas las cédulas que se han emitido para el buen gobierno y protección del indio peruano. La solución que el Estado propone es, en cierto modo, ilusa: el virrey Luis de Velasco debería recolectar todas las leyes que se habían emitido, hacerlas pregonar —de nuevo— y ejecutarlas sin miramientos de ningún tipo. Así, el soberano español le pide al virrey "gran y vigilante cuidado" sobre esa materia para

647 "Instrucción al virrey Luis de Velasco que pasa al Perú". En Lewis Hanke (ed.). *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Atlas, 1978 [1595], t. II, p. 25.
648 "Instrucción al virrey Luis de Velasco que pasa al Perú". En Lewis Hanke (ed.). *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Atlas, 1978 [1595], t. II, p. 25.

que "cesen en el porvenir los agravios y clamores pasados".[649] Sin embargo, la ambigüedad con respecto al trato hacia las poblaciones nativas se hace palpable debajo de esas líneas cargadas de contundencia: el virrey debía ser celoso guardián del buen trato al indio, pero no a tal punto de que éste deje de trabajar y servir. En esencia, la estrategia de la corona durante todo el siglo XVII fue la de apelar a la salvaguardia del indio pero sin elevarlo de su situación de minusvalía.

Aunque las referidas instrucciones a los vicesoberanos parecían repetir muchos de los postulados contra la violencia hacía los indios, la redundancia es mucho más clara desde 1629. Tanto las *Instrucciones* para el Conde de Chichón (1629-1639) como las otorgadas al Marqués de Mancera (1639-1648) —en lo referente a la propulsión de la paz y la salvaguarda de los nativos— son calcadas.[650] En esa incansable repetición de buenas voluntades casi parece aflorar el concepto que luego la filosofía contemporánea llamaría "agotamiento del lenguaje", en el sentido de que los conceptos sobre paz y buen gobierno solo existían por el arte de la pluma sobre el papel más no en la vida fáctica de las sociedades andinas. Como se le venía repitiendo a los virreyes desde 1544, las acciones de Chichón y Mancera también debían poner atención a:

- La conversión y cristiandad de los indios.
- La vida en policía de los naturales.
- El otorgamiento de indultos y perdones en aras de la paz del reino.
- Impedir que los indios congenien con mulatos, zambos, mestizos para impedir la violencia entre ellos.

649 "Instrucción al virrey Luis de Velasco que pasa al Perú". En Lewis Hanke (ed.). *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Atlas, 1978 [1595], t. II, p. 25.

650 Véanse "Instrucción que S.M. da al Conde de Chinchón, a quien ha proveído por Virrey del Perú para el ejercicio de dicho cargo y de los demás que S.M. le encomiende". En Lewis Hanke (ed.). *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Atlas, 1978 [1628], t. III, pp. 12-34 e "Instrucción al Marqués de Mancera". En Lewis Hanke (ed.). *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Atlas, 1978 [1638], t. III, pp. 100-124.

- Suprimir el trabajo de cargador en el que estaba sumergido el indio.
- Frenar los agravios y daños que cometen los clérigos y corregidores hacia los nativos.

Luego, desde 1648 en adelante, ya las *Instrucciones* virreinales se repiten de una forma rutinaria a todos los gobernantes del Perú. Tal circunstancia podría significar el poco interés por parte de los virreyes peruanos por mejorar la situación del indio o el nulo efecto que sus esfuerzos, si los hubiese, podían tener sobre esos abusos que partían de muchos agentes de la misma administración estatal. En todo caso, el rutinario discurso en defensa del indio por parte del soberano bien puede indicar que éste fue perdiendo paulatinamente el celo que mostraba al inicio de la Conquista lo que, en la práctica, estaba acercando a su gobierno a la figura política que más temía, o lo que es lo mismo, la tiranía.

7.2. Violencia, paz y salvaguarda del indio en la corte de los virreyes del Perú

En la cúspide del poder virreinal en el Perú, es decir en la corte limeña, los vicesoberanos y sus asesores políticos prestaron atención a los temas de paz y violencia en el reino. Las memorias administrativas que dejaron esos gobernantes son verdaderos tratados de aplicaciones y concepciones políticas. Como era de esperarse, en esos extensos infolios la preocupación por la situación de indio, lo mismo que su explotación, ocupó largos pasajes y éstos justamente sirven para delinear la concepción de violencia que tanto los virreyes como su corte manejaban. De la misma manera, la acción para revertir el sufrimiento de los indios por parte del Estado hispano en el Perú también se delinea en las memorias virreinales, de ahí que sorprenda el hecho de que estos materiales no hayan sido tratados con la profusión necesaria.[651]

651 La impronta marxista en la historiografía peruana ha alejado a muchos investigadores de estos documentos capitales por tenerlos como expresión parcializada de un Estado colonial opresor. De la misma manera, el prejuicio, a veces con asidero, no solo se ha

La muerte violenta o de forma natural impidió a los primeros virreyes del Perú dejar memoria de gobierno, de ahí que el primero de esos documentos lo realizara tardíamente el virrey Toledo. A tres años del fin de su gobierno, este diligente virrey se animó a escribir a su soberano con el fin de relatar sus servicios, informar sobre el gobierno y descargar la conciencia. En los primeros párrafos de su relación, llama la atención uno de ánimo muy sensible en el que queda grabada la impresión que tiene de la gente del Perú:

> Suplico a S.M. se sirva de que yo acabe y pierda la vida en vuestro real servicio, entre infieles y entre traidores que contra él se levantaren, y entre bárbaros idólatras, pues el nacimiento de caballero y ser criado de rey y príncipe tan cristiano me obligará a esta muerte tan honrada cuando se ofreciese perder la vida por vuestro servicio.[652]

En esas líneas Toledo define a la calidad de gente que encontró en los Andes. En esencia, y según se desprende de su juicio, las gentes de esta parte del mundo están disminuidas en su humanidad ya sea por su idolatría o por su traición. De ahí que el virrey solo vea violencia en el país a tal punto de que está consciente de que su vida se encuentra en constante peligro en defensa de la fe y del servicio a un rey cristiano. Más adelante, en ese mismo escrito, Toledo se reafirma a sí mismo como un segundo conquistador del Perú cuya misión era la de acabar con la tiranía de muchos tiranos que habían señoreado esta región.[653]

Posteriormente, en 1581, el laborioso y responsable Toledo vuelve a escribir una memoria, esta vez la definitiva, sobre su accionar en el gobierno

---

dado contra enfoques históricos, sino que el argumento ha devenido en *ad-hominen* al considerar que el historiador que se adentra en dichos documentos administrativos es un soterrado hispanista que solo busca justificar las acciones de España en el Nuevo Mundo.

652 Francisco de Toledo. "Memoriales del Virrey Francisco de Toledo a S.M. en que hace relación de todos sus servicios". En Lewis Hanke (ed.). *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Atlas, 1978 [1578], t. I, p. 123.

653 Francisco de Toledo. "Memoriales del Virrey Francisco de Toledo a S.M. en que hace relación de todos sus servicios". En Lewis Hanke (ed.). *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Atlas, 1978 [1578], t. I, p. 127.

temporal y espiritual del reino. En un tono muy sincero el gobernante acusa de "señores absolutos" a los clérigos asentados en el Perú al mismo tiempo de presentarlos como seres ambiciosos que por un mero afán material maltratan y abusan a los indios. La función de los sacerdotes debía ser la de adoctrinar, señala el vicesoberano, pero éstos solo se abocan a "pelar" a los naturales "para volverse ricos cuando les pudieran aprovechar con lo que habían aprendido en la lengua". El virrey no esconde, a la par, la sorpresa que le causó el hecho de descubrir que los curas contaban con cárceles y cepos donde prendían y castigaban a los indios con anuencia de los caciques sin que nadie hiciera algo al respecto. Según el virrey, él resolvió esto de manera rápida y efectiva sacando a los clérigos que habían incurrido en tales abominaciones.

Otros de esos pasajes reveladores de la memoria toledana es el § 8. En esa sección el virrey señala como en el Perú la justicia del rey era muy poco respetada, tanto por el rico como por el pobre. Tal circunstancia se hacía más grave cuando apunta el ilustre relator que cualquier intento de querer aplicar esa justicia solo generaba en el Perú descontento y hasta rebelión. Con cierta ironía narrativa, Toledo llega a decir que la aplicación de la justicia en el Perú era similar al acto de cuando el cura esparce con hisopo el agua bendita, añadiendo a ese símil que tal gracia solo la alcanzaban de vez en vez los españoles y raramente los indios quienes decepcionados solo "osaban pocas veces pedirla". En todo caso, el virrey Toledo se jacta en las siguientes líneas de su escrito de haber hecho prevalecer la justicia en el Perú de tal forma que,

> No hay indio por pobre o desventurado que sea que no la ose pedir contra los españoles y contra los padres de la doctrina, y contra sus mismos encomenderos sin miedo ni respeto de su poco ánimo; es que la piden contra sus caciques y la alcanzan y salen con ella.[654]

654 Francisco de Toledo. "Memorial que don Francisco de Toledo dio al Rey Nuestro Señor del estado en que dejó las cosas del Perú después de haber sido virrey y capitán general por trece años, que comenzaron en 1569". En Lewis Hanke (ed.). *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Atlas, 1978 [1581-1582], t. I, p. 132.

La palabra violencia está ausente en la relación virreinal pero Toledo hace referencia al fenómeno a través de términos como "alteración", "alboroto", "inquietud", "desasosiego", "escándalo" y "daños" y el virrey encuentra que todos ellos tienen su correlato en la realidad social y política del territorio. Para el virrey, el Perú es un territorio "de poca paz y mucha inquietud". Y no era para menos, Toledo hubo de afrontar motines en La Paz, Tucumán, Charcas y Chile aunque la principal preocupación del desvelo virreinal fue la resistencia inca en Vilcabamba. Según el virrey, Túpac Amaru, el último inca, estaba alzado contra "el servicio de S.M" y esto solo había provocado que gran cantidad de indios estén dedicados al robo y al asalto a tal punto que para el virrey el último reducto inca no era sino "una ladronera a donde se iban a recoger los delincuentes del reino y una cabeza de lobo que todos los indios tenían, con que estaban inquietos y alborotados". Al final de su texto, el virrey se vanagloria de haber pacificado la región y haber terminado con la resistencia en el reducto de Vilcabamba. También se siente seguro por haber capturado al inca rebelde y de haber ordenado cortarle la cabeza, acción que parece justificar asegurando que Túpac Amaru se encontraba, no solo alzado, sino ligado al culto solar y al de los muertos.

Del texto de Toledo se puede colegir que para él, el afianzamiento de la paz y el bien común se lograba llevando la fe de Cristo y la civilización a cada rincón del extenso virreinato perulero. Así, el virrey explica cómo nació en él la idea de la Visita general:

> […] vine a tener evidencia que en ninguna manera los indios podían ser catequizados, adoctrinados y enseñados ni vivir en policía civil y cristiana mientras estuviesen poblados como estaban en las punas, guaycos y quebradas, y en los montes y cerros donde estaban repartidos y escondidos por huir del trato y comunicación de los españoles que les era aborrecible.[655]

655 Francisco de Toledo. "Memorial que don Francisco de Toledo dio al Rey Nuestro Señor del estado en que dejó las cosas del Perú después de haber sido virrey y capitán general por trece años, que comenzaron en 1569". En Lewis Hanke (ed.). *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Atlas, 1978 [1581-1582], t. I, p. 136.

Tal visita duraría cinco largos años (1570-1575) y el vicesoberano no se cansaba en remarcarlo para ganar la gracia de su rey. De las descripciones que dejó el gobernante se colige que por su acción, el Estado Hispano por fin pudo encontrar su realización en cada uno de los rincones del Perú. Para ello el virrey hubo de hacer conocer a las poblaciones las ordenanzas y las cédulas de las que no se sabía nada, lo mismo que remover y nombrar autoridades. De la misma manera, el virrey se vanagloriaba, y no con poca razón, de haber dejado una óptima infraestructura en cada uno de los sitios que visitó, de ahí que no sea exagerado señalar que es con el virrey Toledo que la figura del Estado patrimonial alcanzó su concreción que se iría perfeccionando con el paso del tiempo.

Pero lo que más horror le causó al Virrey durante su visita fue comprobar que los indios aun vivían bajo la supuesta tiranía de sus antepasados. Lejos de toda policía, los nativos se hallaban esparcidos por todo el territorio, viviendo —a entender del gobernante— prácticamente en la barbarie idolátrica con la anuencia de los cristianos que no se atrevían a hacer nada por temor a que los nativos se levanten. Por esas condiciones de vida —bajo la tiranía opresora de reminiscencia inca, y sumergidos en el paganismo— para Toledo los indios del Perú parecían retroceder en humanidad:

> Hacían [los indios] su vivienda en los montes y mayores asperezas de la tierra, huyendo de hacerla en lugares públicos y llanos, allí vivía cada uno con la libertad que quería. En cuanto a la ley, porque no se podían adoctrinar y en lo demás, en vicios, borracheras, bailes y taquis, muy en perjuicio de sus vidas y salud, morían como bestias y se enterraban en el campo como tales.[656]

Además, el daño hacia los indios se veía acrecentado —y así lo notó Toledo— por la primacía tiránica que ostentaban los curacas. Estos son retratados como verdaderos señores absolutos que tenían en sus manos

656 Francisco de Toledo. “Memorial que don Francisco de Toledo dio al Rey Nuestro Señor del estado en que dejó las cosas del Perú después de haber sido virrey y capitán general por trece años, que comenzaron en 1569”. En Lewis Hanke (ed.). *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Atlas, 1978 [1581-1582], t. I, p. 138.

la vida de miles de indígenas. Es así que el virrey no duda en señalar que el sistema de reducciones fue lo mejor que se pudo hacer en los Andes puesto que en esos pueblos —según versión del gobernante— los indios comenzaron a aprender las nociones de la civilización elemental, vivir en policía y cristianizarse de manera óptima. En todo caso, en su relación, Toledo queda —por su propia autoafirmación— como el propulsor de la paz y el buen gobierno no menos que el más preocupado por la salvaguarda del indio. Sin embargo, como alguno de sus antecesores, este virrey también se escuda en la ambigüedad política e impide que la situación del indio cambie hacia una reconocimiento pleno de su humanidad, por lo que defiende el sistema laboral de los nativos apelando solamente a que este sea tratado con justicia y alejado de la ambición desmedida de españoles explotadores.

Al final de su gobierno, el virrey Toledo parecía encontrarse satisfecho. Por su obra, el buen gobierno se había instaurado en los Andes del Perú. En eso se había gastado tiempo y esfuerzo y todo parecía indicar que no había sido en vano:

> Puede S.M. considerar habiéndose meneado todo por mí y metido las manos en todo, renovándose lo que en las malas costumbres está envejecido y cortada la libertad natural que en todos los estados había, y para hacer mucha parte de esto tenía S.M. proveídas y despachadas muchas cédulas en aquél reino, santas, justas y buenas, mas estaban en los archivos sin ejecutarse ni osarlo hacer mis ministros mis antecesores. Yo ejecuté lo que fue necesario y proveí lo demás que la experiencia me mostró convenir sin respeto ninguno a cosa de la tierra, sacrificando mi gusto y crédito con la gente por cumplir con la obligación de mi cargo, con Dios y S.M.[657]

Puede ser que hayan sido muy ciertos los afanes del virrey por consolidar el orden en los Andes y es muy probable que ningún virrey haya podido

657 Francisco de Toledo. "Memorial que don Francisco de Toledo dio al Rey Nuestro Señor del estado en que dejó las cosas del Perú después de haber sido virrey y capitán general por trece años, que comenzaron en 1569". En Lewis Hanke (ed.). *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Atlas, 1978 [1581-1582], t. I, pp. 148-149.

superar la eficiencia de este gobernante. Sin embargo, en él prevaleció el discurso de la fuerza y de la imposición. Su accionar —él lo entendía así— tenía la inspiración divina y representaba el afán de un monarca cristiano y aunque buscaba el bien, su discurso era único. Por ello, el aminoramiento de la violencia en los Andes —del que el virrey se ufanaba— no era sino apariencia. Sin proponérselo, Toledo fue el constructor de un sistema que a la larga se volvería en un motor de opresión principalmente para la población indígena cuyos miembros estaban lejos de ser vistos como humanos plenos por parte de los europeos y sus descendientes.

De los subsiguientes virreyes no han quedado memorias de gobierno puesto que la mayoría murió en su cargo o fueron tan desidiosos que no dejaron un documento que las pudieran emular. Sería hasta 1615 que otra vez se vuelve a encontrar un documento de esa naturaleza, esta vez salido de un talento político como lo fue el Marqués de Montesclaros (1607-1615). Con un estilo narrativo elegante y cargado de honda sinceridad, la relación de ese virrey es un documento que también aproxima al interesado a las nociones de violencia que se manejaba desde el Palacio limeño.

Desde las primeras líneas de su relación, el Marqués de Montesclaros aboga por la propulsión del bien social y de la concordia entre los indios y españoles:

> Ya sabe V.E. [se dirige al futuro virrey] que todo el cuidado de su gobierno se ha de emplear en bien de las dos repúblicas, indios y españoles. Generalmente se ha entendido que la conservación de ambas está encontrada y que por lo medios que una crece viene a menos la otra. En esta opinión he sido singular, persuadido es fácil acudir a la conveniencia de todas.[658]

No obstante, el virrey comprende que mantener el equilibrio entre ambos pueblos es un reto difícil. Y lo es en virtud a que cada grupo manifestaba su malestar o sentía que tenía más prerrogativas sobre el otro. Aun así, como su antecesor el virrey Toledo, Montesclaros descubre que

658 Marqués de Montesclaros. "Relación del estado de gobierno de estos reinos que hace el Marqués de Montesclaros al señor Príncipe de Esquilache, su sucesor". En Lewis Hanke (ed.). *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Atlas, 1978 [1615], t. II, p. 102.

los indios todavía viven en un estado que no es el de la humanidad plena, de ahí que persista en esta época el ingrediente básico para una relación por la fuerza entre la autoridad central europea y las poblaciones andinas. Así, el Marqués encuentra que los indios tienen una "capacidad corta que casi generalmente no se mide con preceptos de razón" de ahí que recomiende a su sucesor que trate a los indios de muy distinta manera por lo voluble de ese carácter indómito. De la misma forma, los indios son gente que "es menester darles dueño", premiándolo cuando actúan bien y castigándolos cuando no. En suma, para el Marqués, las poblaciones nativas vivían en la barbarie pero no tanta que permita que la ley europea los salve de su estadio.

Sin embargo, el balance que hace el Marqués de Montesclaros con respecto del tratamiento hacia los indígenas del Perú desde el momento de la Conquista es abrumador:

> […] que los españoles de la conquista de las Indias quisieron ser dueños tan absolutos de las personas y libertad de los naturales, que cual si fueran de Guinea los trocaban, compraban y vendían teniéndolos por esclavos […] pareció luego este trato derechamente opuesto a la justicia, razón y piedad.[659]

Así, el virrey está describiendo los orígenes de un proceder, a todas luces tiránico en los Andes, que pretendía hacer de los indios esclavos, lo cual atentaba contra todo derecho. En su análisis, el virrey sostiene que a pesar de que la Corona intentó poner coto a este proceder, la violencia en la que se envolvió el Perú impidió que el indio fuera rescatado de esa vorágine de maldad que auspiciaron —dice el virrey— hasta los más proclamados piadosos. La solución vendría, recuerda Montesclaros, con la elevación del indio a vasallo del rey, pero con esa promoción vino el pago de tributos tanto a la corona como a españoles que, a entender del gobernante, no resentirían la perdida de potenciales esclavos. En suma, era rescatar la figura del indio de la condición de esclavo pero solo para

---

659 Marqués de Montesclaros. "Relación del estado de gobierno de estos reinos que hace el Marqués de Montesclaros al señor Príncipe de Esquilache, su sucesor". En Lewis Hanke (ed.). *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Atlas, 1978 [1615], t. II, p. 104.

ubicarlo en un estadio de ambigüedad, tanto así que su explotación continuó a pesar de las buenas voluntades de monarcas y virreyes. A las finales de su escrito, el virrey vuelve a mostrar su preocupación por la explotación de los naturales del reino pero trata de comprender ese abuso apuntando a la mansedumbre del indio y a su poca falta de indignación lo que hacía de él un ser minusválido al cual el Monarca, en persona, debía proteger.

El Marqués de Guadalcázar (1622-1629), dejó —por su parte— una escueta relación de gobierno. En ella, las referencias a los abusos y violencias son escasas y ligeras. Él se proclama, al igual que sus antecesores, como un eficiente pacificador de la tierra pero sigue mencionando los abusos a los indios por parte de curas y corregidores lo que viene a demostrar, otra vez, que los maltratos continuaban. El virrey habla de "vejaciones" a las poblaciones nativas que parecen continuar con fuerza durante ese tiempo. Pero así como estos maltratos continuaban, también perduraba la imagen del indio al que se le achacaba un estado de miseria. Así, para el virrey, los indios eran "gente miserable […] a quien se debe favorecer mucho". No obstante, sus buenas intenciones, en páginas sucesivas de su relación aparece otra perspectiva con respecto al natural de los Andes: éste también es un ser malicioso, indigno de confianza.[660]

Por su parte, el Conde de Chinchón (1629-1639) apunta en los iniciales parágrafos de su *Memoria* su preocupación sobre el por qué los indios están muy disminuidos en el Perú. Posteriormente el virrey señalaría que hizo todo lo posible por el bienestar de los naturales pero reconoce que todo esfuerzo fue insuficiente. Como en los otros discursos virreinales, el gobernante informa a su sucesor en el cargo que la salvaguarda del indio ha fracasado y que esto cae como un baldón sobre la Monarquía Católica. El dramatismo del Conde de Chinchón sobre este aspecto es más que contundente:

> Son muchos a comer de su sudor o de su sangre [de los naturales], o a querer enriquecer de lo uno y de lo otro, y halla V.E. pocos a sus lado

660 Marqués de Guadalcázar. "Razón de estado en que el Marqués de Guadalcázar deja el gobierno del Perú al Virrey Conde de Chinchón, la cual se divide en cuatro materias que son las principales a que se reduce la correspondencia con el Consejo de Indias". En Lewis Hanke (ed.). *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Atlas, 1978 [1628], t. II, pp. 249-273.

> que los defiendan; deben tener su amparo por ser cosa que por tan antiguas y continuadas órdenes se nos ha encargado. Y porque es muy propio de su piedad favorecer los afligidos y porque verdaderamente nadie puede negar que de su conservación y alivio dependen la riqueza y consistencia de estas provincias.[661]

Pero de nuevo el desgaste del lenguaje se hace presente en las palabras del virrey con la salvedad de que en el pasaje anterior por lo menos se muestra sinceridad: la política de proteger y enaltecer al indio había fracasado por obra de los propios agentes de la administración indiana que debían llevarla a cabo.

Los análisis y memorias que dejaron los virreyes Mancera (1639-1648), Conde de Salvatierra (1648-1655) y Conde de Alba de Liste (1655-1661) se muestran rígidos y protocolares. Tal vez el último de ellos, el del Conde de Alba de Liste nos presenta dos panoramas para el análisis de la violencia y sobre el abuso y explotación de la población nativa. El primero de ellos tiene que ver con la rebelión de los indios chalchaquies de la provincia de Tucumán que se levantaron para seguir la supuesta gesta de Pedro de Bohórquez y el otro con el impacto que tuvo el informe del jurista Juan de Padilla sobre el abuso y fatigas al que se sometía a los indios del Perú (1657).[662]

Autoritario, más bien, se mostró el Conde de Santisteban (1661-1666) en una carta al presidente del Consejo de Indias que hizo las veces de memoria gubernativa. Para él la justicia debía ejercerse con fuerza y de manera severa. El vicesoberano lo señala en esos términos y añade, con jactancia, de que "en pocos días [de haber asumido el gobierno] se han ahorcado a muchos [criminales y delincuentes]". Al parecer, según se desprende de lo narrado en esta carta, el virrey se preocupó por instaurar una especie de estado policial en el que las rondas de soldados vigilaban cada acción de los pobladores. Asimismo, y en otra sección de su carta, el virrey reconoce desconsolado de que la evangelización entre los indios no ha logrado sus

661 Conde de Chinchón. "Relación del Estado en que el Conde de Chinchón deja el gobierno del Perú al Marqués de Mancera". En Lewis Hanke (ed.). *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Atlas, 1978 [1640], t. III, pp. 34-85.

662 El informe de Juan de Padilla se analiza en el Capítulo 15 de este libro.

objetivos: las prácticas idolátricas continúan y los sacramentos no son interiorizados por los indios.

El Conde de Santisteban también es franco y sincero en señalar que los abusos hacia la población nativa "son tan infinitos" y que aún "hay muchas cosas por remediar y poca ayuda" para hacerlo. Estas palabras, de nuevo, vuelven a demostrar lo poco que se había hecho para incorporar al indio al seno de la humanidad plena. Ante todo esto, al gobernante no le queda sino aguardar en Dios que el sufrimiento indígena termine. Es por ello que el vicesoberano se regocija por haber sido testigo de la conversión de unos "indios de guerra" que, adoctrinados por "un buen sacerdote", han dado prueba de su conversión mostrándolo en acto público en la Plaza Mayor de la ciudad.[663]

Como se sabe, el virrey Conde de Santisteban murió en Lima en 1666 y en sus últimos días se vio agobiado por el clima de violencia que se ceñía sobre el país. Por un lado había estallado la rebelión de los Salcedo en Laycacota y, por el otro, el abuso hacia los indígenas por parte de los agentes de la administración parecía tocar fondo. Sobre este último aspecto, tanto el virrey como la Audiencia, intentaron —una vez más— poner coto a tal situación. De esa manera, la Audiencia apuntó sus ojos al proceder de los corregidores a los que les achacó los excesos y abusos más notorios. De ahí que el poder central se viera en la necesidad de emitir unas "Prevenciones de corregidores a favor de los indios del Perú sobre los excesos que cometen" y un nuevo juramento para esos agentes que garantizara que estos "viviesen con todo cuidado en su obligación y observancia".[664] No obstante, los esfuerzos, sinceros o no, parecían ser insuficientes.

El corto pero decisivo periodo que inauguró el Conde de Lemos (1667-1672) se presenta como una combinación entre una atmósfera de piedad barroca y autoritarismo. La persona del gobernante era la de un virrey que llegaba a poner orden y alcanzar la paz en un medio en zozobra. Tal

663 Conde de Santisteban. "Carta del Conde de Santisteban al Presidente del Consejo de Indias, Don Francisco Ramos del Manzano, sobre el estado en que encontró al Perú". En Lewis Hanke (ed.). *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Atlas, 1978 [1664], t. IV, pp. 153-158.
664 Audiencia de Lima. "Relación que hizo la real audiencia y cancillería de los reyes de su gobierno vacante por la muerte del Virrey Conde de Santisteban al Conde de Lemos, su sucesor". En Lewis Hanke (ed.). *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Atlas, 1978 [1667], t. IV, p. 203.

parecen ser sus propósitos según la información que se desprende de los documentos gubernativos que han sobrevivido de esta breve etapa. La contundencia de Lemos es abrumadora: para él el Perú se hallaba en un estado de verdadera miseria "en todo género de materias". La violencia venía en forma de motines desde Chile y Puno, y los indios de todo el reino se hallaban tan disgustados que estaban prestos a la rebelión. El virrey señala esto último con toda claridad:

> Los indios inquietos, tratando de conspirar por la gran opresión que padecían y poco o ningún remedio que se daba a sus quejas.[665]

No obstante el temor que la corte virreinal pudiera tener a la fuerza del resentimiento nativo, el gobernante veía a los indios del Perú —tal cual lo habían hecho sus antecesores— como seres de "corta capacidad", incapaces de cualquier iniciativa. Cuando le tocó develar una intentona de motín indígena, hizo un recuento de tal acción pintado con el barniz de una ligera sorna, y se burlaba de cómo solo se habían encontrado unas cuantas hondas en poder de unos indios atrevidos que creían que podían alzar a todo el Perú. El caso es que este virrey respondía la violencia con violencia: sofocada esa intentona se ordenó el ahorcamiento de 8 indios y un noveno fue colgado ya muerto. Tales penas capitales vinieron acompañadas de otras menores más no por ello menos graves tales como destierros, azotes, prisiones y galeras, llegando a sentenciar este duro gobernante que "para estos miserables hubo justicia".

Pero la personalidad de Lemos es ambigua casi como la misma política hispana con respecto a América. Y los es en virtud a que el virrey fue, en otro escenario, un acérrimo defensor del indio frente a los abusos de la mita minera. Fue tan firme opositor a la mita que el lenguaje del virrey es, en este aspecto, uno de los más duros y efectistas de los que usaron los otros vicesoberanos, sus antecesores. En un informe señala que los españoles para maximizar las ganancias en este negocio no dudan en usar

665 Conde de Lemos. "El Conde de Lemos da cuenta a S.M. del estado en que halló el reino del Perú cuando entró a gobernarle y el remedio que ha comenzado a poner en materias más principales de su gobierno". En Lewis Hanke (ed.). *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Atlas, 1978 [1668], t. IV, p. 272.

> Medios sangrientos y rigurosos colgando los indios de los caballos y en muchas partes ponen horcas, meten en cárceles rigurosas y azotan con crueldad.[666]

Y el tono del virrey aumenta a medida que sopesa el hecho de que el maltrato al indio hace que este se conduzca asimismo hacia la idolatría o hacia el suicido, ambos terribles pecados para el imaginario católico de ese entonces:

> Viéndose oprimidos los indios se huyen y ausentan de sus pueblos. Muchos de ellos se retiran a tierras de infieles, y otros se han dejado despeñar con sus hijos y mujeres, pereciendo a manos de su misma cobardía. Ha habido indios que han quebrado las piernas y brazos a sus hijos por no verlos sujetos a la esclavitud de esta mita.[667]

Idolatría, pecado y esclavitud, al virrey solo le faltaba añadir la palabra tiranía para cerrar la cuadratura del mal gobierno en el Perú. Y así, no duda en usarla en toda su extensión al calificar a la mita minera como "opresión y tiranía" que es "contraria al derecho natural". En Lemos también se encuentra por fin la palabra "inhumano" que se la achaca a los corregidores de Potosí por haber permitido tanta maldad. De la misma forma, es Lemos el primer virrey que ante este panorama aboga "por la conservación de la vida humana" pues ya no puede permitirse "que las piedras de Potosí y sus minerales están bañados con sangre de indios, y que si se exprime el dinero que de ellos se saca, ha de brotar más sangre que plata".[668] Pero

666 Conde de Lemos. "Discurso e informe del Virrey Conde de Lemos sobre que se excusen las mitas forzadas de los indios". En Lewis Hanke (ed.). *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Atlas, 1978 [1670], t. IV, p. 277.
667 Conde de Lemos. "Discurso e informe del Virrey Conde de Lemos sobre que se excusen las mitas forzadas de los indios". En Lewis Hanke (ed.). *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Atlas, 1978 [1670], t. IV, p. 277.
668 Conde de Lemos. "Discurso e informe del Virrey Conde de Lemos sobre que se excusen las mitas forzadas de los indios". En Lewis Hanke (ed.). *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Atlas, 1978 [1670], t. IV, pp. 276-290.

la parte más impactante de su informe es cuando ya un airado virrey se dirige a su monarca con un atrevimiento inusitado:

> Por redimir cautivos se pueden vender los bienes de las iglesias, cálices y patenas. Y habiendo prometido los Señores Reyes Católicos, progenitores de S.M. a la santidad de Alejandro VI al tiempo de la conquista de estos reinos, que cuando conviniese derramarían su sangre real por la defensa y conversión de los indios, ha llegado el caso de que S.M. con su santo celo los ampare y defienda sacándolos de la cruenta esclavitud que padecen en la opresión de la mita de Potosí.[669]

Atrevimiento éste que llega a trocarse en directa advertencia a la figura mayestática:

> No sea que el cielo oiga [de los indios] su continuo clamor, que cada día crece y se hace más lamentable con la continuación de sus agravios, y destruya totalmente estos reinos acrecentando los trabajos de la monarquía, pues no puede tener buen logro la plata adquirida por tan malos medios.[670]

7.3. La imagen de la tempestad del mar como símil de la violencia en la literatura cortesana del Perú virreinal

Ya se había demostrado como la tratadística política hispana había asociado de manera alegórica la fuerza del mar con la violencia política. Era una alegoría barroca bastante oscura pero reiterada en varios infolios. En esos tratados, como se recordara, el mar movido alude a la inquietud, al caos y a la fuerza tremenda. No solo eso, para el consejo político, el asesor de

669 Conde de Lemos. "Discurso e informe del Virrey Conde de Lemos sobre que se excusen las mitas forzadas de los indios". En Lewis Hanke (ed.). *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Atlas, 1978 [1670], t. IV, p. 284.
670 Conde de Lemos. "Discurso e informe del Virrey Conde de Lemos sobre que se excusen las mitas forzadas de los indios". En Lewis Hanke (ed.). *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Atlas, 1978 [1670], t. IV, p. 284.

gobernantes usaba la alegoría marina para representar los agitados vaivenes del gobierno o las revueltas sociales que el rey desviado de la virtud tendría que soportar por su mal proceder.[671] Lo realmente interesante, es que tal símil se trasladó al Perú y se encuentra en la oratoria limense, lo mismo que en la cronística.

Es impactante encontrar la alegoría marina en el encuentro entre Atahualpa y el cura Valverde que narra —en base al desaparecido texto de Blas Valera— el Inca Garcilaso de la Vega. Como se sabe es muy probable que el sacerdote dominico se haya acercado a la litera del Inca para leerle el *Requerimiento*, que —como hemos adelantado— era el texto de época que los conquistadores le leían a los señores infieles para que se sometan a los postulados del catolicismo y a la autoridad del rey hispano, puesto que de no hacerlo podían ser destruidos a través de la guerra justa.

Garcilaso menciona como el sacerdote, al final de ese requerimiento, le dice al Inca, a través del ineficaz "lengua" Felipillo, que debe aceptar la autoridad de Cristo, del rey y de Pizarro ya que si no "tendrá por muy cierto permitirá Dios, que como antiguamente el Faraón y todo su ejército pereció en el mar bermejo, y así tú y todos tus indios seáis destruidos por nuestras armas".[672] El hecho de rememorar el milagro que obró Dios a través de Moisés en el Mar Rojo es una forma de señalar como la furia de Dios puede caer sobre los tiranos. En este caso la figura del mar se asocia a la del castigo divino que asolará a todo aquél reino que rechace el gobierno de Jesucristo y de sus monarcas católicos.

Por otro lado, en la ya analizada obra de Felipe Guamán Poma de Ayala también se puede rastrear la potencia del mar como alegoría del gobierno que deviene en la tiranía y por lo tanto en la peor de las violencias. En el folio 367 [369] se lee como el cronista andino señala que el rey de España es un verdadero santo que vela por los indios del Perú y que toda esa bondad llega a través del mar, pero que tal magnificencia, tocando tierra, se vuelve contra los naturales del Perú para dañarlos y vejarlos. De esa manera, Guamán Poma delinea al mar como el gran espacio de la esperanza que sirve como vía para que la justicia de un rey llegue a las costas del

671 Véase el *Capítulo 4* de la presente obra.
672 Garcilaso de la Vega. *Historia general del Perú*. Córdoba: Andrés Barrero, 1617, p. 17.

Perú. Tal justicia, como es de entenderse, llega a través de barcos con funcionarios rectos, y oficiales y sacerdotes preocupados por los nativos peruleros.

Los estragos de la guerra europea también movieron a los políticos y religiosos afincados en el Perú a dar un parecer sobre la violencia en contextos de tan grave naturaleza. El conflicto en el que se enfrascó España y Francia entre 1635 y 1659, a la sazón dos naciones cristianas, motivaron al orador sacro Gregorio López de Aguilar a poner en letras de molde un sermón que mostraba una aproximación al fenómeno de la violencia y como éste era aprehendido entre los peruanos del siglo XVII.

Bajo el título *Favores divinos en tiempos de guerra* (1644) el padre López de Aguilar intentó sustentar el patrocinio de San Andrés a la causa española frente al del apóstol Santiago.[673] Ante la disyuntiva terrible de ver a dos pueblos cristianos malquistados, era evidente para el sacerdote de que el patrón Santiago no podía intervenir a favor de uno de los bandos puesto que se entendía que sus dones solo estaban reservados a proteger a los hispanos frente a infieles; de ahí que fuera de imperiosa necesidad buscar a otro intermediario celestial. En esa alocución —y a través de un intrincado razonamiento— se persigue convencer al auditorio de que ahora San Andrés sería el santo apóstol que daría la victoria a la causa española. De la misma manera, ese ejercicio retórico propuesto por López Aguilar desarrolla significantes que dilucidan al fenómeno de la violencia frente al oyente o al lector, al mismo tiempo de que lo justifica o critica; todo esto a través de los símbolos bíblicos, no menos que de las alegorías y emblemas religiosos.

La violencia, sorprendentemente, aparece en este sermón —en primer término— a través del influjo de Jesús hacia sus apóstoles. La escena evangélica del llamado de Cristo a Andrés y Pedro —teniendo como fondo al lago de Galilea— tiene como eje narrativo a la figura de los ojos del Hijo de Dios, los cuales destellando "una suave violencia" tienen para los dos hombres el efecto de "un imán de virtud". En la narración del sermón, los futuros apóstoles, fuera de sí, "como enajenados", lo dejaron todo

673 Gregorio López de Aguilar. *Favores divinos en tiempos de guerras entre christianos a la monarquía española y austriaca, vinculados a la protección de su segundo patrón y tutelar del toisón el apóstol S. Andrés*. Lima: Contreras, 1644. De aquí en adelante *Favores divinos*.

para seguir al que desde ese día se había vuelto su Maestro. La violencia en este caso está haciendo las veces de fuerza que mueve de su natural inclinación a los hombres. No obstante, es una violencia diferente, es la violencia sagrada que tiene a la misma divinidad por motor: los hombres no pueden resistirse a los designios de Dios, de ahí que esa violencia solo sea, ante el humano entendimiento, apariencia.

Sin embargo, el carácter violento que el clérigo le achaca a Jesucristo se reafirma a través de la idea de que los ojos del Salvador, en ese episodio, tenían el "color del vino" asociando inmediatamente la fuerza violenta al color rojo. Así, el sacerdote le recuerda a su audiencia de que la naturaleza divina tiene dos componentes o dos rostros: uno es terrible y amenaza con muerte a los malvados e impíos; el otro se muestra apacible y asegura la vida de los buenos. En este último, los ojos muestran blancura que es el color de la serenidad y la paz mientras que en el primero, el rojo denota la ira que se debe tener hacia el malvado, "ira que representa cuando castiga con guerras sangrientas a sus enemigos".[674]

De ahí que la pregunta del sacerdote resuene fuerte en los oídos de quienes escucharon este sermón: "¿Con qué ojos ve el señor a los españoles a los cuales castiga con guerras?". El mismo sacerdote, siguiendo los preceptos de la oratoria sacra, se responde asimismo y señala que los súbditos de la Monarquía hispana están siendo vistos por Jesucristo con "ojos airados por las malas costumbres" en las que han caído. Estas últimas tienen que ver, según López de Aguilar, con la profanidad en los trajes, el desenfreno, el hedonismo, la lujuria y hasta una marcada "malicia en los niños" lo que lleva a que haya "tanta violencia en los poderosos [y] tanto desorden en el gobierno". Tal corrupción de costumbres solo había malquistado a los hombres con Dios, de tal forma que el castigo no podía ser más terrible y este se expresaba en esos días como una cruenta guerra fratricida que desangraba a dos naciones unidas por la cristiandad. El panorama que describe el sacerdote es más que luctuoso:

> Arruinado los reinos tintas las campañas en sangre cristiana derramada a hierro y fuego por mano de otros cristianos, que teniendo un Dios, una fe, y un bautismo; por un palmo de tierra, por un punto de honra, por

674 *Favores divinos,* f. 2/r.

> un aire de ambición, se persiguen, se hieren, se matan, se consumen, se aniquilan con mofa del hereje, con burla del judío, con escándalo del gentil, con regocijo del demonio, con ganancia del infierno.[675]

A decir del orador sacro, la lucha de cristianos es lucha entre seres equiparados en dignidad y simpatía, de ahí que sea un verdadero castigo del cielo el que Francia y España estuvieran enfrentadas. No solo eso. El mundo inhumano, aquel conformado por herejes, judíos y gentiles; se regocija, ante esta prueba máxima para los reinos, en una especie de gran comparsa con el mismísimo Demonio. Es la violencia que Dios envía al mundo como escarmiento, de ahí que no deba sorprender que "sangrientos están los ojos de Dios con el vino de su furor".[676]

Luego, el sacerdote sigue indagando sobre el porqué del silencio e inacción del patrón Santiago y así apela a figuras casi paganas como que el santo es "hijo del trueno" pero que, lamentablemente, en esos aciagos días, éste "no sonaba":

> ¿Cuál será pues la causa de este retiro, silencio y esquivez de Santiago? ¿Es por ventura por ser las guerras injustas? Claro es que no, pues cuando el hermano impugna, y el vasallo se rebela, y el tirano se alza, ningunas más forzosas, ni más justificadas.[677]

El sacerdote no cesa, pues, de llamar a la violencia guerrera que este santo auspiciaba para las contiendas hispanas desde el siglo X. La razón la encuentra no necesariamente en los pecados de los hispanos sino, más bien, en el hecho de que éstos se hayan visto obligados a enfrentarse a franceses cristianos. De ese último postulado se desprende como natural corolario de que Santiago no pueda intervenir en la batalla en virtud a que su accionar es solo contra infieles tal cual había ocurrido, primero contra moros y luego contra indios. Jamás el Santo Patrón, dice el sacerdote, había "ensangrentado su espada cortando cuellos de cristianos" ya que ésta solo había matado, en guerra justa, a árabes, sarracenos y moros.

675 *Favores divinos*, f. 5/v.
676 *Favores divinos*, f. 6/r.
677 *Favores divinos*, f. 6/r.

Ya que Santiago no podía ser, en ese nuevo contexto bélico, salvaguarda de la monarquía hispana, debía serlo, para López de Aguilar, San Andrés, por causas que el clérigo expone de manera enrevesada. En primer término, era de entenderse que como Santiago solo luchaba contra infieles, debía ser San Andrés el patrón de los hispanos en luchas contra cristianos. En segundo lugar, San Andrés debía ser el santo patrón de los Austrias por el simbolismo que parece emanar del lugar de origen del apóstol: el mar de Galilea está asociado a la "revolución" de sus aguas, es decir, "a sus tempestades" por lo que Cristo escoge como discípulo a este santo hombre en un contexto de violencia de la naturaleza con lo que queda definido que la divinidad encarga a San Andrés los contextos violentos:

> En los tiempos en que tan voltaria anda la rueda de la fortuna, y todo hecho un Mar de Galilea, ésta poblado de alboroto y revolución donde Dios mira con buenos ojos al Patrón de los Austrias, San Andrés.[678]

Tal elucubración descubre al lector los términos que el clérigo relaciona al fenómeno de la violencia; éstos son: "galga", "rueda voltaria" (también símbolo de la Fortuna), "tempestad", "revolución". En ese pasaje del sermón la violencia es vuelta de las cosas, caos, desorden. Así, la fuerza violenta está asociada al mar, a sus tempestades e inconmensurables fuerzas, tal cual ya se había descubierto en el parágrafo anterior. Para el clérigo es claro que Dios somete a los reyes terrenos a esas "vueltas" para propiciar la alternancia en el mundo.

La figura del "carro de fuego de Ezequiel" también le sirve al sacerdote para sustentar su visión de los contextos de violencia que azotan a la monarquía hispana. Para él, las monarquías del mundo estarían representadas por el carruaje del Profeta que, como tal, posan sobre las "ruedas de la revolución" que no son sino "las tempestades de la guerra". De la misma manera, como tal carro, la Monarquía Universal tiene cuatro ruedas que son las cuatro partes del mundo por donde está extendida y que, como tales, solo demuestran la constante revolución del orbe. Es, pues, la "Galilea revolutio":

678 *Favores divinos,* f. 7/v.

> Avía de ser como las ruedas del carro, símbolo de la mutabilidad de las cosas humanas, cuyas partes ya están arriba ya están abajo, que esa es la volubilidad de la inconstante rueda que llaman de la fortuna.[679]

El mundo, así de revuelto, solo mostraba "tiránica violencia". En ese mar de confusión, los reinos y sus monarcas debían de obrar teniendo al bien como norte, de lo contrario, el demonio y su pérfida influencia podrían encontrar sus reales entre los seres humanos. Solo bajo esa última premisa el sacerdote puede entender la guerra fratricida entre españoles y franceses. Entonces, la advertencia sobre los efectos de la violencia es dramática: "Y los que ambiciosamente por armas y violencia afectan reinos ajenos no solo caerán de la altura donde se pusiesen, sino cómo demonios serán condenados al tormento de la rueda perpetua".[680]

De nuevo, la relación alegórica entre la figura del mar tempestuoso y la violencia aparece en las últimas secciones del sermón. En ella, los hombres que perturban la paz son imaginados como peces que revuelven las aguas y enturbian los ríos. Con tal recurso alegórico, al orador se le hace más fácil perorar su conclusión: es la actuación perversa del injusto Delfín la que ha removido las aguas de la paz. De ahí que el sacerdote colija que será el rey Felipe quien vencerá en esta contienda y así será pues este monarca está amparado por la fe: él representa al Cordero y trae consigo, que duda cabía para quien escuchaba el sermón, la protección de San Andrés.

Otro sermón pronunciado en Lima en 1675 por el sacerdote Fernando de Herrera nos lleva por una vertiente triplemente alegórica pues señala la relación que puede haber entre el mar, la Virgen María y la violencia. En esa alocución el sacerdote describe a la Madre de Dios como una especie de generala de los ejércitos celestiales.[681] De esa manera, la Virgen se asocia a la violencia de un Dios que se percibe como justo pero vengativo y así aparece la idea de una María que sale a luchar contra los infieles. Ella mueve a las armas en el combate —dice ese sermón— para así "descabezar la impiedad y degollar la herejía".

679 *Favores divinos,* f. 9/r.
680 *Favores divinos,* f. 17/r.
681 Fernando de Herrera. *Sermones varios que dijo en el Perú*. Barcelona: La Cavalleria, 1675, p. 104.

Se suele olvidar pero, a decir de ese orador sacro, "María" significa "Estrella del mar" de ahí que el discurso de este sacerdote retome el relato del castigo divino en el Mar Rojo para encontrar la ligazón entre la violencia de Dios y el nombre de la madre del Redentor. En su razonamiento, cuando el mar devoró a los egipcios el castigo era de Yahveh pero la fuerza de María; fuerza ésta última que se representaba en la potencia del agua. Y la forzada asociación cobra más ímpetu cuando el cura recuerda a su auditorio que tanto la hermana de Aarón y de Moisés se llamaba María y fue justamente esa mujer quien celebró con música potente el descalabro de las fuerzas egipcias. Tales asociaciones eran, pues, la lógica del barroco que ligaban conceptos e historias tan disimiles con tal de sustentar un punto de vista.

Finalmente, una mención marina extraña, pero llena de significantes, se encuentra en la *Historia del reino y provincias del Perú* del jesuita Giovanni Anello Oliva.[682] Ahí el sacerdote menciona el origen de Manco Capac: éste había nacido en una isla del norte del Perú pero, antes de su nacimiento, el mar entró en una terrible tempestad que parecía iba a destruirlo todo. No obstante, apenas se produjo el nacimiento del Inca, la paz sobrevino casi de inmediato. Aquí el discurso parece llevarnos, una vez más, al contenido de la política barroca: la justicia de un rey anula la violencia en el gobierno. La imagen, entonces, estaría dilucidada en la obra de Oliva: el mar tempestuoso simbolizaba la época tiránica previa al ascenso de los Incas mientras que el agua tranquila representaba el porvenir de un gran reino y el ascenso de un gran rey que buscaría la paz y la justicia entre su gente hasta que, a entender del sacerdote, su raza pecó y debió pagar sus culpas con la conquista de los europeos.

682 Giovanni Anello Oliva, Giovanni. *Historia del reino y provincias del Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998 [1631], pp. 51 y ss.

TERCERA PARTE

VIOLENCIA Y OTREDAD

INTRODUCCIÓN
A la tercera parte

¿Quién es el ser humano? Tal es el calibre de pregunta con el que comienza el *Capítulo 8* de esta *Tercera Parte* y su respuesta definirá uno de los grandes problemas de las Ciencias Sociales que no es otro que el de la otredad. La enunciación del humano va más allá de los físico (poseer dos ojos, dos piernas; caminar erguido, etc.) tiene que ver, más bien, con una construcción del lenguaje y más aún, con ese lenguaje que se hace religión y/o ideología. En ese sentido, las religiones son —principalmente— las que limitan los sentimientos de empatía y simpatía entre unos hombres, mujeres y niños y otros hombres, mujeres y niños.

Y tal limitación aparece cuando el discurso construye lo que Koselleck denominó el *concepto contrario asimétrico*. Es decir, el que un ser humano puede ver a otro ser humano como un enemigo en virtud a tenerlo como no equiparable en dignidad. Así, las dualidad que aparece y se contrapone marca a la historia de Occidente: el heleno/ bárbaro, el cristiano/gentil, el cristiano/ hereje y —esto muy recientemente— el humano/ infrahumano.

Entonces, cuando el cristianismo se encumbra como la religión de la Europa Occidental ve a los no cristianos como seres que no son humanos y al no humano se le puede denigrar, animalizar y así hacerlo objeto de violencia. Quien no creía en Jesucristo dejaba de ostentar la condición humana. Sin embargo, para quienes estaban dentro de la creencia en la que, se entendía, era la verdadera fe; la política ideó todo un corpus legal para garantizar el respeto de esa dignidad humana. Así, en ese capítulo

inicial se analizará tal interés que, para efectos de esta investigación se rastrea desde la Edad Media hasta 1492. En ese año, es obvio, el mundo cambio en su totalidad a tal punto que apareció un nuevo ser humano en el escenario: el indio. El solo hecho de que haya sido nombrado *indio* ya anunciaba lo que iba a ocurrir en las centurias siguientes: ese indio tendría una humanidad incompleta.

Todorov, quien se adentró al estudio de la otredad en el Descubrimiento del Nuevo Mundo, señaló con precisión de que el *yo* (europeo occidental) se encontró con el *otro* (al que denominó *indio*). Desde ese instante, la brecha entre uno y otro se volvió insalvable por los pocos intentos de diálogo y equiparación. Tras largas discusiones teológicas y jurídicas se determinó que ese indio era un ser humano, que tenía razón y que tenía alma, pero como era nuevo en la Fe de Jesús no podía ser un humano pleno. Pronto apareció la idea de que el indio era un ser miserable, ósea humano, pero neófito en el catolicismo. De ahí partió, entonces, el supuesto de que por tal condición, todos ellos, debían trabajar y pagar tributo, a pesar de haber sido declarados vasallos libres del rey.

El *Capítulo 9* de esta parte, trata exclusivamente sobre un documento excepcional que se llamó *Requerimiento* y que fue ideado por los letrados de la Corona en 1511 para que fuese leído frente a los poblaciones nativas que se iban conquistando y *requerirles* (de ahí el nombre) de que acepten a Cristo, el predominio de la Iglesia católica y el poder del Emperador. De hacerlo, señala el escrito, habría paz entre los conquistadores y los conquistados, y el rey trataría a los últimos con piedad y los colmaría de mercedes. Sin embargo, la parte final de ese texto es una auténtica proclama de la otredad pero para definir a un enemigo, enemigo al que expresamente se le podrá hacer todo tipo de violencias. Así de claro está escrito y así de claro debía ser leído frente a un infiel.

El *Requerimiento* fue utilizado en el Perú con mucha frecuencia por Pizarro y su hueste y el concepto de violencia se nutre del análisis de esos interesantes encuentros entre andinos e hispanos en los que estos últimos intentan imponer un discurso universal que no se somete a discusión. Cuando eso ocurre las condiciones para la violencia están más que dadas. La prueba máxima de esa última frase está en lo que fue el *Encuentro* de Cajamarca de noviembre de 1532 entre Pizarro y Atahualpa. Lo que ocurrió ahí ha sido catalogado como una verdadera *Tragedia Lingüística*.

De esa *Tragedia Lingüística* trata el *Capítulo 10* de esta *Parte*. Todo estaba condicionado para que el lenguaje cayera ese día y se iniciara, así, una violencia atroz: el discurso católico enfrentado a la cosmovisión andina, el sacerdote recitando el *Requerimiento* en el castellano más culto y traducido por un improvisado intérprete nativo que no tenía al quechua como lengua materna y un Inca que no entendió nada de lo que ahí se le dijo a tal punto que arrojó la Biblia que se le alcanzó diciéndole que era la palabra de Dios pero de la que Atahualpa *no escuchó sonido alguno*. La violencia ahí significó caída del lenguaje, otredad, religión excluyente y choque cultural. Fue un momento decisivo y fundacional, tanto así que cada crónica y cada relator postularon una versión de lo que fue ese instante o de *cómo debió ser*.

Finalmente, el *Capítulo 11* de esta larga *Tercera Parte* recala en un aspecto muy específico de evaluar de forma negativa al otro. Nos referimos al insulto, en particular a un insulto, ese improperio que le dice al otro *perro*. Decirle al prójimo *perro* es justamente quitarle todo rezago de simpatía para animalizarlo. Ese humano, puesto ya en una alteridad animalizada, se vuelve objeto rápido de violencia. Así, cuando un hombre es visto como perro se le puede dañar sin arrepentimientos y escrúpulos. En esta sección se hace una larga historia de este insulto tanto en lo que fue la Europa Occidental como en los Andes hispanoperuanos y se descubrirá que fue insulto grave y afrentoso y que siempre se asociaba a un contexto de fuerza bruta.

CAPÍTULO 8
La dignidad humana como freno a la violencia

8.1. ¿Quién es el ser humano desde el Medioevo hasta el siglo XVII?

La pregunta con la que comienza este parágrafo bien podría haber salido de un libro de existencialismo filosófico a no ser que se haya visto limitada por esa frontera cronológica determinada por la Edad Media y la decimosexta centuria. No obstante, el contenido de la pregunta asume de antemano una posible respuesta: que han existido diferentes formas de *ser* humano. En ese sentido, el *ser* un *ser humano* no implicaba que había que caminar erguido, tener cinco dedos, dos ojos, genitales, etc. En este punto, la apariencia no hace al humano. La condición humana, la enunciación de lo *humano* tiene que ver con una construcción del lenguaje que, como ya se ha sostenido, moldea la realidad, la crea.[683] El lenguaje, en ese sentido, se transforma en concepto y los conceptos devienen en religiones e ideologías. Entonces, cuando se forman estos metarrelatos, cada uno de ellos se arroga un carácter de verdadero y universal (lo verdadero debe ser universal, así lo entendieron los letrados de ese largo periodo) y cada uno anuncia lo que significa *ser* un *ser humano*.

---

683 Véase el Capítulo 1 de la *Primera parte* de esta obra.

Cuando en este estudio se han analizado los escritos del historiador Koselleck quedó muy claro que las diferentes sociedades del mundo occidental delinearon requisitos precisos para que los hombres, mujeres y niños sean humanos, y que éstos se podían oponer a las de otras sociedades ya sea en el propio ámbito de ese mundo occidental o más allá de sus linderos.[684] Eso de lo que una vez alguien sostuvo de que "la humanidad es una", lo creyeron muchos y así antagonizaron a los otros.[685] De esa manera se perfila lo que Koselleck denominó *el concepto contrario asimétrico* que sirve para excluir el reconocimiento mutuo. La Historia, en ese sentido, se define por la acción que se da entre los constructos *amigo* y *enemigo*.[686]

En el largo devenir de Occidente, que bien podría partir desde el mundo ideado por los Griegos, pasando por los Romanos hasta el apogeo del cristianismo; se definen los siguientes contrapuntos *heleno* (o *romano*) vs. *bárbaro*; *cristiano* vs. *no cristiano* y, finalmente, *cristiano* vs *pagano* o *hereje*. En esas oposiciones laten, pues, construcciones de significados y significantes que moldean esas realidades a tal punto que aparece la noción de *enemigo*. Pero el enemigo puede ser menos que eso, puede llegar a ser *no hombre*, *no humano*. En ambos casos, ante el *enemigo* o el *no humano*, la violencia se descarga sin contemplación. Esto no debe sorprender. Connatural a esa especie que se ha denominado *ser humano* es moverse dentro de una lógica tribal: el individuo se asocia con otros que considera sus semejantes en virtud de compartir creencias y fines comunes, y que quien escape a esas creencias o fines puede ser visto como un potencial competidor al cual se le debe eliminar. Así, existe un *humano* que *es humano* cuando el otro lo ve como *humano* bajo la óptica de la simpatía y de la empatía.

684 Véase el capítulo 1 de la Primera parte de este libro: "Una herramienta esencial: la Historia de los conceptos de Reinhart Koselleck".
685 Aquí parafraseamos el título del libro de Lewis Hanke que justamente trata sobre la querella en torno a la naturaleza de los indios americanos que sostuvieron Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda. Véase Lewis Hanke. *La humanidad es una. Estudio acerca de la querella que sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos sostuvieron en 1550 Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda*. México D.F: Fondo de Cultura Económica, 1985 [1974].
686 De nuevo, remito al lector al Capítulo 1 de la *Primera parte*. Más precisamente al parágrafo "Los conceptos contrarios asimétricos".

No obstante, los grandes reguladores y limitadores de la simpatía y la empatía han sido las religiones y las ideologías. El ser helénico o romano implicaba una ideología (una ética o filosofía, si se quiere) y una religión que marginaba a quien no pertenecía a ella. De esa manera, el otro era tenido como bárbaro. Cuando el cristianismo se encumbró como la religión de Occidente, éste proclamó —como ninguna otra fuerza ideológica anterior— su universalidad y vio a quienes no eran cristianos como gentiles y/o paganos. Fue tal la universalidad del cristianismo, que quien no creía en la salvación en Jesús bien podía ser tenido como un verdadero animal puesto que se resistía a aceptar la verdad del único Dios verdadero. Así le pasó al judío (por más que Cristo y los primero discípulos hayan sido judíos) y, claro está, le paso al mahometano. Y claro, cuando el cristianismo se hizo de las dos espadas que definen al mundo, es decir la espada de la fe y del poder terreno (la política) otro tipo de existencia fuera de esa órbita se volvía en infrahumana.

Por ejemplo, un fragmento de la bula *Sublimis Deus* —promulgada por el Papa Paulo III en 1537 para proclamar que el indio americano no debe ser sometido a esclavitud sino más bien debe ser tenido como ser humano provisto de razón y entendimiento al que se le debe enseñar el cristianismo— proclama que solo se es salvo dentro de la verdad de Jesucristo y eso constituye un discurso universal que se aplicará sin contemplaciones en primer término para convertir a los indios americanos y, en segundo lugar, para dar a entender que ya hay pueblos que están perdidos por su rechazo a Cristo (denominados *sectas*). Este es el fragmento:

> El Dios sublime amó tanto la raza humana, que creó al hombre de tal manera, que pudiera participar no solamente del bien de que gozan otras criaturas, sino que lo dotó de la capacidad de alcanzar al Dios Supremo, invisible e inaccesible y mirarlo cara a cara; y por cuanto el hombre, de acuerdo con el testimonio de las Sagradas Escrituras, fue creado para gozar de la felicidad de la vida eterna, que nadie puede conseguir sino por medio de la fe en nuestro Señor Jesucristo; es necesario que posea la naturaleza y las capacidades para recibir esa fe; por lo cual quien quiera que esté así dotado, debe ser capaz de recibir la misma fe: no es creíble

> que exista alguien que poseyendo el suficiente entendimiento para desear la fe, esté despojado de la más necesaria facultad para obtenerla.[687]

Últimamente, Amartya Sen ha llamado la atención sobre los peligros de que una tendencia se proclame universal.[688] Y es que suele ocurrir que lo *universal* proviene de una tendencia que pretende singularizar al mismo tiempo que entender a todos los individuos del mundo bajo sus mismos parámetros. No hay nada más deshumanizante —dice Sen— que unificar lo que es diferente en un único sistema.[689] El problema es cuando el principio de identidad de un grupo cree que los demás deben regirse por él en virtud a que es el más apropiado, ya sea por su cercanía a una verdad supuestamente ontológica o divina. Entonces, la ilusión de la universalidad deviene en mito y como tal puede matar, y matar de forma desenfrenada.

El discurso universal que manda en este estudio es el del cristianismo, más precisamente el del catolicismo. Ese fue el universal que determinó la pauta desde el Medioevo y que le puso límites a lo que se entendía por humanidad: quien está alejado de la Fe en Jesucristo no era humano y por lo tanto se transformaba en enemigo, y como enemigo podía decaer a infrahumano y como infrahumano estaba más cerca de un animal al cual se le podía hacer todo tipo de violencia sin temor de estar infringiendo alguna norma ética o algún precepto religioso.

Entonces, desde la Edad Media es muy claro, para buena parte de lo que hemos llamado Mundo Occidental, que si no se es cristiano se está fuera de la órbita de lo que significa ser prójimo. La Iglesia es la que se ha alzado sobre el poder de los Príncipes terrenos y su interpretación de la Biblia y de los escritos de los Padres de la Iglesia delinearon el camino para la Salvación y para iniciar éste solo bastaba con creer, bautizarse y cumplir con el mensaje del Hijo de Dios hecho carne. Los otros devinieron en gentiles, paganos e idólatras. Más allá de los linderos del cuerpo de la

---

687 En Lewis Hanke. *La humanidad es una. Estudio acerca de la querella que sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos sostuvieron en 1550 Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda*. México D.F: Fondo de Cultura Económica, 1985 [1974], p. 49.

688 Amartya Sen. *Identidad y violencia. La ilusión del destino*. Buenos Aires: Katz, 2007.

689 Amartya Sen. *Identidad y violencia. La ilusión del destino*. Buenos Aires: Katz, 2007, pp. 10, 11 y 12.

Iglesia romana solo existía el peligro, la impiedad, la tiranía y la violencia. La paz, por lo menos en la Tierra, se garantizaba al amparo de ese cuerpo místico. El otro no es prójimo; el otro es el *perro judío*, el *perro moro*, el *caníbal idólatra*, la *bruja*; todos ellos seres pérfidos que están alejados de la luz de la verdad por el gran enemigo de la Humanidad entera, es decir, el demonio.

San Pablo anunciaba que "ya no habría más judío, ni griego, esclavo, ni libre, varón y mujer, pues ustedes son uno en Cristo Jesús".[690] No obstante, la pretendida universalidad de ese mensaje no toleró que existiese el judío que persistiese en la Ley de Moisés y permitió que siguieran existiendo esclavos. El discurso supuestamente abarcador a todos se limitaba a aceptar solamente a quienes habían abierto su razón a Jesucristo.

Regrésese al ya tantas veces citado *Tesoro de la lengua* de Sebastián de Covarrubias de 1611 y ahí, buscando en los términos precisos, el lector encontrará cómo lo que está fuera de la verdad cristiana-católica está fuera de la humanidad. Por ejemplo, si se ve la explicación – definición de *judío* se encontrará el siguiente discurso:

> Es la palabra hebrea tenemos dicho en qué forma aquél pueblo que Dios escogió para sí, le llamaron Hebreos, y después Israelitas y finalmente Ivdios: oy en día son los que no creyeron en la venida del Mesías Salvador Cristo, Iesu Señor Nuestro y continúan en profesar la Ley de Moisés, que es sombra de esta verdad.[691]

A la par, si se buscan las palabras asociadas a los moros, se hallará esto sobre lo que es el *Alcorán* (es decir *El Corán*):

> Este libro maldito, libro de tantos disparates que compuso Mahoma […] trata de la vida del perverso y malvado Mahoma.[692]

690 Gálatas 3:28

691 Sebastián de Covarrubias. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid: Luis Sánchez, 1611, f. 492/v.

692 Sebastián de Covarrubias. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid: Luis Sánchez, 1611, f. 30/v.

Asimismo, Covarrubias le dedica una entrada a *Mahoma* e inmediatamente añade un paréntesis a su nombre en el que se lee "(Que nunca hubiera nacido en el mundo)". Cuando define *Advenedizo,* señala el autor que es "el que de la gentilidad o secta de Mahoma se convierte a la Fe Católica". Esa definición, evidentemente, lleva al lector a la de *Gentilidad* que hace referencia a "[…] los idólatras que no tuvieron conocimiento de un verdadero Dios y adoraron falsos dioses y de ahí gentilidad y paganismo".[693] Y claro, no podía faltar en la visión del *Tesoro* la presencia del demonio, presencia que influye en las denominadas sectas. La presencia del maligno aparece cuando se define Ídolo y ahí se dice:

> […] Antes de la venida de nuestro redentor tenía el demonio sembrado por el mundo ésta abominación; pero el día de su nacimiento empezaron a sentir su venida y su inmenso poder.[694]

Desde otra perspectiva, es decir, adentrándose en el mundo de los que han traicionado a su Fe, Covarrubias encuentra que la *Bruja* es la "[…] gente perdida [no solo mujer] y endiablada, que perdido el temor de Dios, ofrecen su cuerpo y su alma al demonio". En esa misma línea está el *Hereje* que es "en nuestra lengua castellana, y en todas las de los católicos que militan debajo de la Santa Iglesia Católica Romana, siempre significa deserción y apartamiento de la fe, y de lo que tiene y cree la dicha Santa Madre".[695]

Entonces, que quede claro que desde la Edad Media y durante todo lo que aquí se ha denominado el Antiguo Régimen, en el ámbito de la Monarquía Católica, la humanidad se definía y se entendía por la creencia en la religión católica en la Fe en Jesucristo que ésta revelaba. En ese sentido, toca ahora conocer el interés de los letrados por comprender esa humanidad y por defenderla. Muchos entendieron que la paz bien podía alcanzarse en el mundo siguiendo los preceptos de Jesucristo.

---

693 Sebastián de Covarrubias. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid: Luis Sánchez, 1611, f. 16/v, 434/r. y 533/r.

694 Sebastián de Covarrubias. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid: Luis Sánchez, 1611, f. 497/r.

695 Sebastián de Covarrubias. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid: Luis Sánchez, 1611, f. 153/v y 467/r.

En ese sentido, el Papa, el Rey y el más común de los mortales debía respetar la dignidad humana de su prójimo. Los que estaban en la cúspide de la sociedad debían propugnar la justicia, el bienestar y la protección de los demás que componían ese cuerpo social. Solo así, la violencia del mundo disminuiría y hasta podría (tal era la promesa de la Historia de la Salvación) desaparecer.

8.2. Protegiendo a la Humanidad de la violencia

Últimamente se ha regresado al debate sobre el interés que muchos teólogos, juristas y letrados sostuvieron sobre el respeto por la humanidad a lo largo de la Historia.[696] En ese interés varios autores quieren encontrar el origen de los Derechos Humanos en ese respeto o interés, pero esto es una cuestión harto compleja de dirimir en virtud a lo expuesto anteriormente: que solo se es humano —en el marco cronológico que se propone en este estudio— dentro de la Fe en Jesucristo. Justamente, la novedad de los Derechos Humanos (proclamados tras los horrores de la Segunda Guerra Mundial) no es ni siquiera su universalidad (ya se ha señalado que las ideologías y las religiones apelan a la universalidad) sino su laicidad y su abarque (niños y mujeres). No obstante, si se hace referencia al interés por lo humano (entendido como lo humano dentro de la cristiandad) el investigador encontrará ideas realmente de avanzada que trataban sobre la paz mundial, el respeto hacia el otro y el aminoramiento de la violencia.

La estudiosa medievalista peruana Cristina Flórez ha realizado justamente una gran recopilación de documentos —principalmente eclesiales, desde el siglo X en adelante— en los que quedan claros "los diferentes mecanismos para proteger a las personas y a sus bienes de la inseguridad

696 Véanse, por ejemplo, Cristina Flórez. *Derechos humanos y Medioevo: un hito en la evolución de una idea*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2010; Luis Felipe Polo. *Fundamentos filosóficos de los Derechos Humanos*. Lima: Universidad San Ignacio de Loyola, 2011; Karen Spalding. "Los Derechos Humanos, el Estado colonial y la condición de los indios en el Perú del siglo XVI". En Claudia Rosas (ed.). *Nosotros también somos peruanos*. La marginación en el Perú, siglos XVI a XXI. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2011, pp. 41-64.

y de las violencias existentes".[697] En ese sentido, se redescubre a una Edad Media muy afanosa en el cuidado de los débiles, indefensos, niños y mujeres, y promotora de lo que esta autora ha denominado "movimientos a favor de la paz". Así lo dice la propia Cristina Flórez:

> Esos siglos medievales han manifestado un deseo constante de proteger la paz, implantar la justicia, defender a los débiles, evitar la violencia y limitar los efectos de la guerra. Hemos observado las continuidades en el devenir histórico, tales como la búsqueda de la paz y la seguridad, el rechazo a la violencia exagerada e indiscriminada así como la relación entre inseguridad material y climas mentales y, finalmente, la importancia de las sanciones impuestas a los infractores de las medidas de seguridad y protección elaboradas por las sociedades de la época.[698]

No obstante, Flórez da entender —como se ha intentado hacer en los inicios de este capítulo— que esa paz solo es posible para quienes creen en Cristo. Así, el estudio preliminar y los propios documentos señalan que la paz es Dios mismo y que la concordia entre los seres humanos solo es posible en la creencia en Jesús. De esa manera, aunque pueda parecer contradictorio, en ese Occidente cristiano se conformó una mística guerrera que es cristiana y está a favor de la paz. Así, muchos entienden que el guerrero cristiano y el rey cristiano deben defender y proteger a quienes son débiles.

Algunas trascripciones realizadas por Flórez apuntan a esa anhelada paz y a la sublimación de la violencia desde el temprano siglo IX. He aquí algunos ejemplos:

> Y, porque sabemos que sin la Paz nadie verá a Dios" [Cánones del Concilio de San Paulino, año 993]

697 Cristina Flórez. *Derechos humanos y Medioevo: un hito en la evolución de una idea*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2010, p. 22.
698 Cristina Flórez. *Derechos humanos y Medioevo: un hito en la evolución de una idea*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2010, p. 23.

> Por cierto, perfecto es el nombre de la paz, y hermosa la creencia en la unidad, en la que Cristo asciende al cielo y deja a sus discípulos [Concilio de Poitiers, 1000-1014].
> Recibid y tened la paz y esta tregua de Dios que nos ha sido transmitida del Cielo por la misericordia divina y que nosotros hemos recibido y tenemos firmemente. Ella consiste en que desde la hora de las vísperas del miércoles, haya entre todos los cristianos, amigo o enemigos, una paz firme y una tregua, que debe durar hasta el amanecer [Tregua de Dios, 1041].[699]

Cuando se presentan trascripciones de los textos del Medioevo hispano se percibe un momento interesante: lo árabes, judíos y cristianos están obligados a convivir y entre esos grupos, los reyes de la Península tratan de encontrar herramientas para garantizar la convivencia, claro, bajo el principio de que hay una sola religión verdadera, que es la cristiana o en la lógica de que la convivencia, por lo menos en ese momento, era inevitable. Véase el siguiente fragmento:

> Bajo el mandamiento de la bienhechora e indivisa Trinidad, es decir, del Espíritu Santo y del único Dios Todopoderoso, el venerable rey Alfonso VI, hijo de Raimundo, ha ordenado de renovar este pacto y este tratado muy firme y de confirmarlos a favor de todos los habitantes de Toledo, a saber, los castellanos, los mozárabes y los francos, a causa de su fidelidad y de su igualdad [Confirmación de privilegios para Toledo por Alfonso VII, 18 de noviembre de 1086].

No obstante, el cambio llegó pronto y esa tolerancia hacia judíos y moros se iría perdiendo hasta que se impuso la universalidad del cristianismo. Obsérvese este documento:

> [Crismón]. En el nombre de Dios y por su gracia. Yo, Alfonso, por la Gracia de Dios emperador, doy esta carta de donación y libertad a todos vosotros, cristianos mozárabes, a quienes he arrancado con la ayuda de Dios

699 Cristina Flórez. *Derechos humanos y Medioevo: un hito en la evolución de una idea*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2010, pp. 91, 94, 101.

> a la dominación de los sarracenos, y he hecho venir a tierras cristianas [Privilegios concedidos a los mozárabes de Castilla, junio de 1126].[700]

Concepciones más abiertas a lo que significa ser *ser humano* son excepcionales. Uno de esos análisis lo da justamente un adelantado para su tiempo como lo fue Pico Della Mirándola en su *Discurso sobre la dignidad del hombre* (1486).[701] En su pensar, no obstante ser él mismo un creyente en Dios, hay una gran apertura a los planteamientos de las demás religiones. En sus obras, él intenta recopilar lo mejor de todas las culturas para demostrar que Dios ha puesto en el centro del Universo al hombre para que éste contemple la Creación y que, sólo así, pueda trascender a las realidades superiores. Eso de ver al hombre como centro del mundo ha sido muchas veces malinterpretado y así la naciente corriente humanista parece tener un sabor laico e individualista. Nada más alejado de la realidad. En Pico della Mirandola hay apertura al diálogo cultural, pero Dios no es sacado de la argumentación. En todo caso, Della Mirandola es un caso único, con pasajes realmente conmovedores como el que a continuación se transcribe:

> Las bestias en el momento mismo en que nacen, sacan consigo del vientre materno, como dice Lucilio, todo lo que tendrán después. Los espíritus superiores, desde un principio o poco después, fueron lo que serán eternamente. Al hombre, desde su nacimiento, el padre le confirió gérmenes de toda especie y gérmenes de toda vida. Y según como cada hombre los haya cultivado, madurarán en él y le darán sus frutos. Y si fueran vegetales, será planta; si sensibles, será bestia; si racionales, se elevará a animal celeste; si intelectuales, será ángel o hijo de Dios, y, si no contento con la suerte de ninguna criatura, se repliega en el centro de su unidad, transformando en un espíritu a solas con Dios en la solitaria oscuridad del Padre, él, que fue colocado sobre todas las cosas, las sobrepujará a todas.[702]

700 Cristina Flórez. *Derechos humanos y Medioevo: un hito en la evolución de una idea*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2010, p. 127.
701 Pico Della Mirandola. *Discurso sobre la dignidad del hombre*. Traducción, estudio preliminar y notas de Adolfo Ruíz Díaz. Buenos Aires: Goncourt, 1978 [1486].
702 Pico Della Mirandola. *Discurso sobre la dignidad del hombre*. Traducción, estudio preliminar y notas de Adolfo Ruíz Díaz. Buenos Aires: Goncourt, 1978 [1486], p. 49.

Algunos años después de que Della Mirandola escribiera esas líneas el mundo conocido cambiaría radicalmente: el Encuentro de 1492 replantearía el asunto de lo que significaba humanidad y enfrentaría, como bien sostuvo Todorov, al *yo* con el *otro* de una manera que nunca antes se había visto.[703]

8.3. El otro como humano incompleto

Tzvetan Tódorov, en un reconocido estudio, planteó el problema de la otredad en torno a lo que significó el "Descubrimiento" de América en 1492.[704] Millones de seres humanos se encontraron con otros millones de seres humanos y desde ahí la Historia daría un vuelco radical. El *yo* (europeo occidental) se encontraría con el *otro* (el americano) que inmediatamente devino en sujeto novísimo y por conocer. Tal es la contundencia de esta última afirmación, que no exagera Todorov cuando apunta que con Colón comenzó nuestra genealogía.[705]

Colón fue el primero en querer conocerlo todo. Así, quiere hallar oro y joyas, aprecia y describe los paisajes y hace un primer intento por descubrir a ese otro que se le presentaba desnudo, con otro idioma y con otros dioses. Pero ese *conocerlo todo* estaba subordinado a otro fin que el navegante lo tenía muy claro: llevar la palabra de Dios a todo confín del mundo, donde fuera. Entonces ahí está esa primera dificultad que surge cuando el *yo* choca con el *otro*: habrá un intentó muy fuerte por parte de ese *yo* para que el *otro* funcione como él mismo. Es por eso que para Todorov, Colón llegó a plantear dos imágenes contradictorias del ahora indio[706]: por un lado es un buen salvaje, por otro un pobre perro.

703 Tzvetan Tódorov. *La conquista de América: el problema del otro*. Madrid: Siglo XXI, 1998 [1982], p. 14.
704 Tzvetan Tódorov. *La conquista de América: el problema del otro*. Madrid: Siglo XXI, 1998 [1982].
705 Tzvetan Tódorov. *La conquista de América: el problema del otro*. Madrid: Siglo XXI, 1998 [1982], p. 15.
706 Colón es quien nombra al habitante del Nuevo Mundo *indio*. El término aparece recurrentemente en sus *Diarios*. Véase *Primer viaje de Cristóbal Colón: según su diario de a bordo / recogido y transcrito por Fray Bartolomé de las Casas; prefacio de Gregorio Marañón;*

Luego, Todorov se dedica a analizar como el conquistador hispano intentó conocer al otro en el contexto de la Conquista de México. Ahí este autor hace una pregunta clave ¿no debería la compresión correr pareja con la simpatía? Todorov ve que los conquistadores se quedan anonadados con la grandeza del imperio azteca pero esa admiración no generó un sentimiento de ver al otro como igual, por más que ese otro construyera edificios tan iguales o mejores como los existentes en la España de ese entonces ¿qué ocurrió entonces? ¿Acaso el hispano conoce al otro para luego despreciarlo? Algo de eso hay. Acierta el clásico estudio cuando apunta magistralmente que todos esos europeos *hablaban bien* de los indios pero que nunca habían tenido el interés de *hablar con* los indios. No hay diálogo, por eso el *otro* no puede convertirse en *yo*, porque la comunicación equiparada está trunca.[707]

Como no hay comunicación, hay violencia y esta deviene en genocidio.[708] El indio muere por maltratos, trabajo forzado, epidemias a las que no tenía defensas, asesinatos, etc. Está bien, dice Todorov, no hay comunicación ni simpatía hacia el otro, pero ¿eso basta para explicar la violencia extrema de la conquista? Tal vez es la codicia el motor central, tal vez la agresividad como pulsión natural del ser humano, tal vez la filosofía más elemental que dice que "todo está permitido en la guerra". Nada de eso basta, dice Todorov, la destrucción y el aniquilamiento aparecen cuando en los hispanos predomina la idea de que los indios "están a la mitad del camino entre los hombres y los animales".[709]

El caso es que los abusos hacia los esos hombres, mujeres y niños que los europeos llamaron indios se volvió una pesada carga en la conciencia de muchos hispanos que se comenzaron a preguntar sobre la legitimidad de la conquista en esta parte del mundo. Como se verá en el próximo capítulo, fue el sacerdote Antón de Montesinos quien en 1511 alzó su voz de protesta contra el maltrato de los naturales en la Isla La Española. Tanto

ilustraciones originales grabadas al boj por Antonio Ollé y Pinell. Barcelona: Amigos del Libro, 1944 [1492], *passim*.

707 Tzvetan Tódorov. *La conquista de América: el problema del otro*. Madrid: Siglo XXI, 1998 [1982], cap. "Comprender, tomar y destruir".

708 Tal es la palabra que usa Tódorov. Evidentemente se trata de un anacronismo. No obstante, el autor explica la pertinencia de su uso.

709 Tzvetan Tódorov. *La conquista de América: el problema del otro*. Madrid: Siglo XXI, 1998 [1982], p. 157.

fue el impacto de este sermón que el rey convocó a una Junta en Burgos (1512) para discutir tan delicado asunto. Desde ahí los argumentos sobre los justos títulos de España en América, la naturaleza del indio y el trato que se le daba, se volvieron asuntos mayores en los círculos letrados y en ellos se buscó dirimir el asunto de una vez por todas.

Lewis Hanke, quien se adentró al análisis de la querella que (sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indios americanos) se sostuvo en la Península en 1550, ha demostrado los grandes escrúpulos en los que los consejeros del rey se vieron inmersos cuando tocaron tan delicada cuestión.[710] Durante mucho tiempo se discutió si los indios americanos eran o no humanos. Indignado, en el referido sermón, Antón Montesinos se preguntaba "¿Es que acaso no son hombres estos indios? ¿No poseen almas capaces de razonar?".[711] Inmediatamente el Monarca tomó cartas en el asunto y promulgó las llamadas *Leyes de Burgos* en 1512.

El corpus burgalés buscó, en primer término, velar por la conversión de los indios al cristianismo y, en segundo lugar, propugnó su protección ante todo abuso. No obstante, el afán justiciero que muchos le han querido achacar a esta primera entrega legislativa se suele olvidar de que ésta parte del prejuicio: el indio es ocioso y de malos vicios de ahí que se tenga que tener especial cuidado en garantizar su conversión. En ese sentido, el rey ordena la civilización de los nativos, pero dicha civilización pasó por acercar a las poblaciones a los centros hispanos para que se vele, con estricta observancia, por esa evangelización.[712]

En todo momento se menciona el bautizo y el buen morir. Ya se ha señalado que ese es el principio y el fin de la condición humana. Solo bajo esos preceptos se puede defender la dignidad del indio. Al indio cristiano, entonces, se le debe curar y socorrer y así se manda y ordena. Para ello,

710 Lewis Hanke. *La humanidad es una. Estudio acerca de la querella que sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos sostuvieron en 1550 Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda*. México D.F: Fondo de Cultura Económica, 1985 [1974].

711 El sermón del padre Montesinos se encuentra en la obra de Bartolomé de las Casas. *Historia de las Indias*. T. 3. En: *Obras completas*. Madrid: Alianza, 1994 [1517]: 1761-1762.

712 Leyes de Burgos. *Ordenanzas reales para el buen regimiento y tratamiento de los indios (Leyes de Burgos, 1512)*. Biblioteca Virtual Luis Ángel Arango. En: http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/historia/colonia1/7-1.htm%237.%2520ORDENANZAS%2520REALES%2520PARA%2520EL%2520BUEN%2520REGIMIENTO%2520Y%2520TRATAMIENTO%2520DE%2520LOS%2520INDIOS (visto el 18 de febrero del 2014).

las encomiendas tendrán, ahora, un fin santo: en ellas se debe garantizar la evangelización. Sin embargo, las *Leyes de Burgos* tienen una potencia inaudita hasta ese entonces que no es otra que elevar la dignidad del indio cristianizado:

> Otrosy hordenamos y mandamos que persona ni personas algunas no sean osados de dar palo ni acote ni llamar perro ni otro nombre a ningún yndio syno el suyo o el sobre nombre que touiere e sy el yndio mereciere ser castigado por cossa que aya fecho la tal persona que lo touiere a cargo// los lleve a los visytadores que los castygue so pena que por los palos e acotes que cada vez diere al tal yndio o yndios pague cinco pesos deoro e sy llamare perro u otro nombre que no sea suyo propio del yndio u otro sobre nonmre pague vn peso de oro la qual dicha pena se reparta de la manera suso dicha.[713]

Directamente de esa Junta sale el documento que determinará la frontera entre la paz y la violencia, entre la aceptación a Cristo o su rechazo. Tal es el *Requerimiento*, texto complejo ideado por el letrado Juan López de Palacios Rubios y que tenía que ser leído y traducido a las poblaciones nativas a las que se iba a conquistar para ver si aceptaban los términos de la cristiandad por las buenas o se atenían a las terribles consecuencias de una negación. Tan importante es ese documento que el próximo capítulo estará dedicado a él ya que su uso se extendió desde el Caribe hasta los Andes peruanos en un periodo que va de 1513 a 1550.

Regresando al escenario discursivo post Burgos, se encuentra que las opiniones de los juristas y letrados están divididas. No son pocos los que sostienen que los indios están más cerca de las bestias que a los humanos y que solo deben ser protegidos por los cristianos sin mayor esfuerzo por tratar de cambiar su tosca razón.[714] No obstante, el Monarca replica y lo

713 Leyes de Burgos. *Ordenanzas reales para el buen regimiento y tratamiento de los indios (Leyes de Burgos, 1512)*. Biblioteca Virtual Luis Ángel Arango. En: http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/historia/colonia1/7-1.htm%237.%2520ORDENANZAS%2520REALES%2520PARA%2520EL%2520BUEN%2520REGIMIENTO%2520Y%2520TRATAMIENTO%2520DE%2520LOS%2520INDIOS (visto el 18 de febrero del 2014).

714 Así lo sostiene Francisco Ruiz, Obispo de Ávila, en 1517: "Aunque [los indios] es gente maliciosa para concebir ruindades en daño de los cristianos, no es gente capaz ni de juicio natural para recibir la fe, ni otras virtudes de crianza necesarias para su conversión y

hace con disposiciones que indican —tal cual ocurrió en 1520— que "los indios eran hombres libres, que debían ser tratados como tales, y llevados a aceptar el cristianismo a través de los métodos que Cristo ha establecido".

Sin embargo, el estudio de Hanke señala que, a pesar de esta arremetida de indignación, persistían muchas opiniones contrarias a la salvación del indio. El mencionado estudioso consigna por ejemplo el nombre de Domingo de Betanzos que decía que los indios eran bestias, pecadores a los que Dios ya había condenado con antelación y que todos morirían por su impiedad. Pero, así como había radicales que sostenían que los indios estaban más cerca de las bestias, los había otros más sensatos como un tal Vasco de Quiroga quien sostenía que a los españoles les convenía que los indios fueran tenidos por bestias para servirse de ellos como tales, "a rienda suelta, y más a su placer sin impedimento alguno".[715]

En esos dimes y diretes resultó absolutamente disonante el parecer teológico y jurídico del letrado Francisco de Vitoria. Como a muchos de los citados, la actualidad lo ha querido poner como precursor del Derecho Internacional y como suele pasar, esto es conflictivo pues aunque sus ideas fueron de avanzada; en su momento, no prevalecieron. En varios de sus tratados, Vitoria se preguntó por la licitud de la presencia hispana en América. Así, en *De Indis* éste tratadista apuntó que los indios eran los legítimos señores del continente.[716] Llama mucho la atención que Vitoria sostenga desde la primera línea que los indios son *bárbaros* y que "vulgarmente son llamados indios", en ese sentido —como es de comprenderse— el

---

salvación … y han menester, así como un caballo o bestia, ser regidos y gobernados por cristianos, tratándolos bien y no cruelmente". Citado en Lewis Hanke. *La humanidad es una. Estudio acerca de la querella que sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos sostuvieron en 1550 Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda*. México D.F: Fondo de Cultura Económica, 1985 [1974].

715 Lewis Hanke. *La humanidad es una. Estudio acerca de la querella que sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos sostuvieron en 1550 Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda*. México D.F: Fondo de Cultura Económica, 1985 [1974], p. 61.

716 Francisco de Vitoria. *Reelección de los indios hallados recientemente. Primera parte. Los indios antes de la llegada de los españoles eran legítimos señores de sus cosas pública y privadamente*. 1539. Universidad de Navarra. Pensamiento Clásico. En http://www.unav.es/pensamientoclasico/Au%20Vitoria.html (visto el 18 de febrero del 2014).

jurista no escapa al esquema natural de delimitar la otredad: aquí están los cristianos; allá los bárbaros.[717]

Vitoria sostiene que es muy atravesada la discusión sobre el asunto por la cantidad de pareceres que hay sobre la presencia hispana en el Nuevo Mundo. No obstante, justamente por esa multiplicidad de pareceres es que se debe discutir el tema. Sin embargo, como también es de entenderse, la discusión —por más de avanzada que haya resultado para su época— se enmarcó en el providencialismo jurídico. Esto fue, pues, inevitable y apuntó a un mismo final en el que confluye necesariamente todo parecer de todo filósofo de los que aquí se está haciendo referencia, es decir, la suprema inteligencia de Dios.

¿Por qué los indios eran los legítimos poseedores de la tierra antes de la llegada de Colón si por su idolatría ya deberían estar condenados? Vitoria, tras muchas disquisiciones de antinomias asume la postura radical pero novedosa. Dice él: Dios les ha dado el poderío a esa gente tal cual como el sol brilla sobre los buenos y los malos, sin distinción. En suma, es un designio de la divinidad y, así, solo ella sabe, en sus juicios insondables, por qué le ha dado poder y posesión a esa gente.

La otra cuestión que analiza Vitoria tiene que ver con el siguiente asunto ¿se puede perder el dominio por ser infiel? Para el letrado esto es más fácil de responder ya que para sus fines recurrirá a la autoridad de la Historia: véase —dice Vitoria— cuántos infieles (algunos muy dignos) han tenido poder temporal sin que esto haya sido óbice para que se dude de su legitimidad. Luego, el letrado se pregunta sin tapujos ¿se requiere razón para tener domino? Tal interrogación se la hacía en virtud a la extendida impresión de que los nativos del Nuevo Mundo no tenían seso ni discernimiento por estar más cerca de las bestias. Tras debatir la idea, Vitoria apunta a que los indios no son idiotas y no lo son solamente porque lo han demostrado sino también porque ostentan razón "a su modo".

Ya cuando Vitoria tiene que hablar de la guerra de conquista, considera que ésta es injusta. No solo eso, la injusticia de esa guerra terminará por

---

717 Francisco de Vitoria. *Reelección de los indios hallados recientemente. Primera parte. Los indios antes de la llegada de los españoles eran legítimos señores de sus cosas pública y privadamente.* 1539. Universidad de Navarra. Pensamiento Clásico. En http://www.unav.es/pensamientoclasico/Au%20Vitoria.html (visto el 18 de febrero del 2014), p. 1.

dañar la imagen del Príncipe Cristiano, es decir, del Monarca Católico. Lo dice, de nuevo, con contundencia:

> Yo no entiendo la justicia de esta guerra… En verdad, si los indios no son hombres, sino monos, *non sunt capaces iniuriae*. Pero si son hombres y prójimos, *est quod ipsi prae se ferunt*, vasallos del emperador, *non video quomodo* excusar a estos conquistadores de última impiedad y tiranía, ni sé que tan gran servicio pagan a Su Majestad de echarle a perder sus vasallos".[718]

No obstante, Vitoria pone un reparo a su propio argumento pues sostiene que sí cabe la posibilidad de una guerra justa en el Nuevo Mundo sí los indios coaccionan la evangelización o el libre tránsito y el comercio. Asimismo, la guerra es justa sí los indios bárbaros atacan a los que ya se han cristianizado o sí se debe destruir a algún cacique tiránico.[719]

En otro escenario, la prédica de Bartolomé de las Casas en defensa de los indios del Nuevo Mundo realmente movió la conciencia de muchos. Tal fue ese remezón que algunos investigadores han hecho referencia a una "estela lascaciana" que se expandió por el mundo hispano y que le asignó escrúpulos a la conducta de los españoles con respecto al trato al indio.[720] Su contundencia es conocida:

> ¿En qué otra parte del mundo, se preguntaba, los hombres racionales y felices de pobladas tierras han sido subyugados de manera tan cruel e injusta por guerra llamadas de conquista, y luego divididos por los mismos crueles carniceros y ladrones y tiranos como si se tratara de cosas inanimadas, hayan sido esclavizados de un modo infernal, peor que en aquellos tiempos faraónicos, tratados como bestias que son

718 Francisco de Vitoria, sobre las guerras en el Perú. Citado en Lewis Hanke. *La humanidad es una. Estudio acerca de la querella que sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos sostuvieron en 1550 Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda*. México D.F: Fondo de Cultura Económica, 1985 [1974].

719 Véase Karen Spalding. "Los Derechos Humanos, el Estado colonial y la condición de los indios en el Perú del siglo XVI". En Claudia Rosas (ed.). *Nosotros también somos peruanos*. La marginación en el Perú, siglos XVI a XXI. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2011, p. 46.

720 Guillermo Lohmann Villena. *Notas sobre la estela de la influencia lascasiana en el Perú*. Madrid: Instituto Nacional de Estudios Jurídicos, 1971.

> llevadas al matadero y, Dios perdone la ofensa, considerados mucho menos que chinches? ¿Cómo se va a dar crédito a aquellos que favorecen tales iniquidades?[721]

Tal arremetida fue tremenda. El sacerdote dominico, haciendo eco de la santa osadía de su ya lejano antecesor Antón Montesinos, no tenía miedo de hablar de tiranía que es la peor violencia en la que un Monarca puede incurrir. Si la presencia hispana se había hecho de un Nuevo Mundo era para llevarlo al redil de la verdadera fe y, consecuentemente, a la paz y al bien social. No obstante, en la visión de Las Casas estaba ocurriendo todo lo contrario. Su ataque a las encomiendas fue durísimo. Para él eran obras del demonio que tenían por finalidad despoblar el mundo. En su visión, cuando el Monarca otorgaba indios en encomienda era como si estuviese dando ovejas a los lobos, de ahí que el sistema sea una gran tiranía digna solamente del fuego infernal.[722]

De las Casas, a veces sutilmente, otras de forma no menos que directa, acusaba en sus obras a la conciencia del rey y le decía que cualquier tiranía que se siga prolongando en América sería su máxima responsabilidad por la que tendría que responder ante Dios. Aunque suene a osadía, esta idea de remarcar la responsabilidad de un rey no era una falta de respeto puesto que se entendía como una recordación de que el deber máximo de un Príncipe Cristiano era el de buscar el buen gobierno y que éste sólo se lograba a través de la materialización de la justicia divina en el mundo. Pero no, en América —a entender del dominico— solo reinaba la tiranía, la corrupción y la violencia; y el rey lo estaba permitiendo.[723]

---

721 Citado en Lewis Hanke. *La humanidad es una. Estudio acerca de la querella que sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos sostuvieron en 1550 Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda*. México D.F: Fondo de Cultura Económica, 1985 [1974], p. 91.

722 Bartolomé de las Casas. *Aquí se contienen treinta proposiciones muy jurídicas […] pertenecientes al derecho de la Iglesia y los Príncipes Cristianos tienen […] sobre los infieles […] [en] las Indias*. En *Obras del obispo fray Bartolomé de las Casas*. Barcelona: Laca, 1646 [1552], proposición 28, f.58/v.

723 Dice el dominico en este vibrante párrafo: "Pues los indios que tienen por los españoles por esclavos, están injustamente opresos y padecen fuerza y *violencia* de los más fuertes que ellos calumniadores, y opresores, que son los españoles, como está probado, y ningún remedio tienen, y esta *tiranía* consta o debe constar por las residencias […] y porque es público, voz y fama, y notoria permanente a todo el mundo la desorden y

8.4. El indio miserable

Ya desde antes de 1532 se prefiguró en la mentalidad de los europeos que en los Andes del Perú se iban a encontrar con más indios. Es decir, se entendió que el poblador andino también pertenecía a ese grupo humano que desde las primeras páginas del diario de Colón se prefiguró como *indio*. Ya tomado el indio como humano —tras las largas deliberaciones reseñadas— y tenido por súbdito del Monarca Católico, bastaba saber el por qué se persistía en llamar al indio, *indio*; cuando ya a todas luces se sabía perfectamente que esta parte del mundo no eran las Indias Orientales a las cuales había creído llegar Colón. Aquí el asunto se vuelve grave puesto que se ve enmarcado en contundentes contradicciones que, sin embargo, determinaron la historia andina posterior.[724]

Si a ese ser humano que se le asignó el nombre de *indio* se le estaba cristianizando, se le había declarado vasallo libre del Monarca Hispano, se le estaba enseñando "a vivir en policía y civilización" ¿por qué se insistió en llamarlo *indio* y no *español americano*? Tal parece ser una pregunta actual y anacrónica pero no, no lo es. Algunos clérigos y letrados del siglo XVI y XVII se la hicieron y hasta discutieron el asunto.

---

corrupción que ha habido en hacer esclavos […] luego Su Majestad obligado es de precepto divino a mandar que sean liberados". Bartolomé de las Casas. *Tratado por mandado del Consejo Real de las Indias sobre la materia de los indios que se han hecho esclavos por castellanos*. En *Obras del obispo fray Bartolomé de las Casas*. Barcelona: Laca, 1646 [1552], f. 146/v. Los énfasis son nuestros.

724 Un estudio precursor es el de Karen Spalding. *De indio a campesino. Cambios en la estructura social del Perú colonial*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1974. Véase principalmente el capítulo 5 "¿Quiénes son los indios?", pp. 147-193. Al abordar tan gran problema la autora llega a las siguientes conclusiones: a diferencia de lo que ocurrirá en el siglo XIX y XX, la condición de "indio" no tiene nada que ver con la pobreza o riqueza del individuo. En los primeros tiempos coloniales definir al indio era muy sencillo: se trataba del descendiente de los naturales americanos antes de la llegada de los hispanos. Con el pasar del tiempo —cuando la mezcla fenotípica se volvió imparable— la situación se volvió más compleja. En ese sentido, el indio es re-creado por la legislación: efectivamente, es el descendiente de los primeros pobladores americanos, pero éste se halla en una situación de minusvalía en virtud a su idolatría y naturaleza. Recogiendo las ideas de la *Política* de Solórzano —que aquí también profundizamos— el indio devino en humano *miserable*. Al ser su humanidad incompleta, debía trabajar y debía tributar para así devolver el gran favor que España les estaba haciendo, es decir, cristianizarlos. No obstante, tal filosofía determinó, en última instancia, el hecho colonial que devino en explotación.

Decir que unos eran *españoles* y decir que otros eran *indios* era asumir que la humanidad no era una sola. Pronto, a pesar de la legislación y la actitud del rey por proteger a la nueva multitud de gente que entraba bajo su cuidado, la explotación a esos indios comenzó. Ya no se trababa de combatirlos y someterlos a esclavitud en virtud a que habían rechazado a Jesucristo sino que ahora los hispanos civilizadores les exigían mano de obra, servidumbre y hasta sujeción ¿a fuerza de qué? ¿A qué eran de naturaleza diferente e inferior?

Ese último argumento se aplicaba sin discusión a los negros. Ellos eran humanos, pero de naturaleza degradada e ínfima. A ese grupo humano se le había aplicado, sin contemplaciones, la doctrina aristotélica de que unos habían nacido para mandar y otros para obedecer. Así como el afrodescendiente, ¿eran de naturaleza distinta los indios? Tal parece que fue la opinión que prevaleció y ésta se volvió acción política, luego explotación y, finalmente, violencia. Ya el solo hecho de que se les siguiera llamando *indios* hasta 1824 fue un acto de violencia lingüística pues no se reconoció su hispanidad plena en ningún momento. Éste es un asunto en extremo complejo de dilucidar pues en él confluyen la política barroca virreinal que intentaban moldear a los Andes y en ese camino elevar la dignidad del indio y la praxis política que muchas veces se mezclaba con la razón de Estado, siempre negada y siempre aborrecida (por lo menos de palabra) por parte de los reyes españoles.[725] El choque entre una y otra concepción, entre lo que se quería hacer y lo que se hizo, terminó en el Perú en una larga retahíla de abusos y violencias hacia esa población nativa que comenzó a entender que su gobierno se alejaba de la justicia que provenía del mismo Dios.

En ese sentido, bien podría sostenerse que existía una especie de promesa de que la condición de indio se iba a revertir y que —pasados los años o las décadas— cuando los naturales del reino hayan alcanzado su perfecta cristianización podían ser elevados en dignidad y privilegios a los que accedían ya sea el blanco común o el noble castellano encumbrado. Para ese momento, supremo momento, todos podrían vivir en una sociedad armónica en la que las diferencias por naturaleza y sangre se

725 Jesús Castillo Vegas *et al* (eds.). *La razón de Estado en España. Siglos XVI-XVII (antología de textos)*. Madrid: Tecnos, 1998.

mantendrían pero con el añadido de un grupo —el de los naturales— que ya podía sumarse a la República de españoles.

Por otro lado, debe remarcarse que la condición de indio venía anexa a una legislación especial que le otorgaba al hombre andino deberes y derechos. Era la República de Indios, que hasta tenía su propia nobleza. Pocos lo recuerdan, pero el cuerpo de leyes que delineaba las prerrogativas y funciones de los indios era prolija y pretendía abarcar toda situación posible (es la casuística predominante del derecho de la época) pero esa misma legislación le ponía un tope a la dignidad del indio, tope que no se elevaba a medida que pasaban las décadas. Asimismo, el mundo de la ley podía ser muy distinto al de la realidad en la que el abuso hacia el indígena se hizo muy palpable y doloroso puesto que ese corpus legislativo era infringido por los propios agentes de la administración que debían garantizar que la justicia y el buen gobierno del Príncipe Cristiano se materializará en esta parte de los Andes. En todo caso, se trata ahora de analizar quién era el indio en los Andes peruanos en el periodo que se viene analizando y en qué medida se relaciona la condición de ser indio con el desenfreno de la violencia.

***

Si puede decirse que la política virreinal ha quedado escrita en su totalidad es por obra de la erudita inteligencia del arbitrista Juan de Solórzano y Pereyra.[726] Él, en su monumental *Política Indiana*, postuló el discurso *de cómo debía ser el mundo* en el Perú del siglo XVII.[727] Tal es el poder que tiene el lenguaje de un arbitrista. Ya se ha analizado en otros

726 *Juan de Solórzano Pereyra* (Madrid 1575-Madrid 1655). Jurista. Siguió estudios en la Universidad de Salamanca. Se tituló en Derecho en 1599 y desde 1602 regentó cátedras en su materia. En 1608 se doctoró con un estudio sobre el parricidio. Al año siguiente, es nombrado oidor en Lima y pronto se hizo de fama en la ciudad, a tal punto que el virrey Príncipe de Esquilache lo designó gobernador y visitador en las minas de Huancavelica. Tras una brillante carrera en el Perú, regresó a España (1627) donde fue ascendiendo hasta llegar al Consejo de Indias. Extracto de Alberto Tauro del Pino. *Enciclopedia ilustrada del Perú*. Lima: El Comercio, tomo 15, 2001 [1993], pp. 2470-2471

727 Juan de Solórzano Pereyra. *Política indiana*. Estudio preliminar por Miguel Ángel Ochoa Brun. En *Biblioteca de Autores Españoles*. Madrid: Atlas, T. CCLV, 4 vols., 1972 [1647]. De aquí en adelante *Política*.

capítulos de este libro y se ha subrayado la capacidad que tiene el discurso para crear un mundo en el que las leyes y la armonía social, no menos que la justicia, parecen materializarse. No solo eso, el arbitrista aconseja y moldea una realidad paralela. Esos libros son impresionantes puesto que en ellos la política discurre ordenada y sistemática a modo de un manual a ser aplicado en la vida diaria. No obstante, es natural que exista un abismo entre lo que se quiere y lo que realmente es el devenir fáctico. El problema —para toda sociedad— es cuando sus filósofos, letrados y juristas crean una realidad paralela tan desconectada de lo que ocurre en el día a día que aparece lo que algunos filósofos, entre ellos T.W. Adorno, denominaron el *agotamiento del lenguaje*, es decir, el abismo inconmensurable entre lo que narra la política escrita y la praxis política. Algo de esto puede aplicarse a la *Política Indiana* de Solórzano, sin desmerecer lo impresionante de su trabajo.

Como podría esperarse, el afán totalizador de Solórzano y Pereyra dedica un libro entero de su obra a analizar el problema del indio. De la misma manera, el arbitrista se detiene, en primer término, a analizar la justicia de la presencia hispana en América.[728] Sobre ese asunto, Solórzano plantea ya, desde las primeras líneas, la ayuda de Dios en todo lo referido a la elaboración de su obra, de ahí que el escrito ya anuncie —no tiene nada de raro— su providencialismo. En su lógica, los reyes —"poderosos y católicos"— descubrieron, adquirieron y retuvieron las Indias.[729]

Luego, subraya que fue un error, un malentendido que a todo este continente se le haya puesto por nombre *Indias* y más erróneo resulta el de *América*. De ahí que el gentilicio de *indio*, sea también un error. Posteriormente, cuando ya hace la historia total del asentamiento hispano en el continente, su visión se mueve entre dos ejes temáticos: el encuentro de Colón con gente desnuda, bárbara, desarmada pero rica en oro y el enfrentamiento de Pizarro con el *tirano* Atahualpa. En ese sentido, el indio

728 Para esa parte estamos utilizando: Juan de Solórzano y Pereyra. *De Indiarum Iure* (Liber I: De inquisitione Indiarum). En Carlos Baciero et al. (eds.). *Corpus Hispanorum de pace***.** Segunda serie. Volumen VIII**.** Madrid: CSIC, 2001 [1647].
729 Juan de Solórzano y Pereyra. *De Indiarum Iure* (Liber I: De inquisitione Indiarum). En Carlos Baciero *et al*. (eds.). *Corpus Hispanorum de pace***.** Segunda serie. Volumen VIII**.** Madrid: CSIC, 2001 [1647], p. 45.

americano es bárbaro y en algunos casos se comporta como el buen salvaje, en otros, está perdido en el pecado.[730]

En seguida pasa a tratar de dilucidar el origen de las personas en el continente americano. Para ello asume sin cuestionamiento "del que confiesa la fe católica", que todo ser humano desciende de Adán o —luego del Diluvio— de Noé, pero que se le hace muy difícil explicar el origen de los indios. No obstante, en una arriesgada suposición, Solórzano plantea la tesis de que en alguna parte extrema del Nuevo Continente éste se une con el Viejo Continente y que en algún momento de la Historia por ahí debieron haber pasado los que ahora son indios. En seguida, Solórzano trata de dar respuesta a otra cuestión ¿se predicó el Evangelio en esta parte del mundo antes que llegaran los hispanos? De esa manera, el letrado intentó reflotar el leitmotiv que atravesó las crónicas de varios de sus compatriotas o las relaciones de personas como Juan de Santa Cruz Pachacuti, pero se ve frustrado en su intento y debe reconocer que,

> Por lo que se refiere a nuestro tema, las desventuradas naciones de este Nuevo Mundo por demérito de sus enormes pecados, desde su origen primero quedaron abandonadas, por justo juicio de Dios, a revolcarse en el abismo de su impiedad y en ninguna parte de ellas brilló la luz del Evangelio hasta que finalmente la llevamos allá los españoles por la inmensa benignidad de Dios.[731]

Pero, posteriormente, Solórzano debe, aunque sea, admitir de que algo de la luz de Dios brilló por esta parte del mundo; no obstante, los indios la han olvidado del todo, ya sea por la barbarie en la que vivían, por las guerras en las que se sumergían o por la desidia o la tiranía de sus reyes. Es por ello que el letrado debe asumir la lógica más perfecta: han

730 Juan de Solórzano y Pereyra. *De Indiarum Iure* (Liber I: De inquisitione Indiarum). En Carlos Baciero et *al*. (eds.). *Corpus Hispanorum de pace***.** Segunda serie. Volumen VIII**.** Madrid: CSIC, 2001 [1647], pp. 137, 139, 175, 189.

731 Juan de Solórzano y Pereyra. *De Indiarum Iure* (Liber I: De inquisitione Indiarum). En Carlos Baciero et al. (eds.). *Corpus Hispanorum de pace***.** Segunda serie. Volumen VIII**.** Madrid: CSIC, 2001 [1647], pp. 319, 321, 351.

tenido que ser los hispanos los predestinados a evangelizar esta tierra, de ahí que su presencia esté justificada.[732]

Resuelta la legalidad de la Conquista y de la presencia hispana en América, le toca a Solórzano dilucidar el problema del indio. A ello le dedica el libro II de su monumental obra y tal cuestión la aborda, desde la primera línea, sin tapujos: el indio fue conquistado, convertido, reducido a vida sociable y adoctrinado en la política.[733] Tal era un hecho irreversible por lo que ya no había que ponerlo en duda. Eso sí, añadía el letrado, había que corregir los "malos afectos" de personas que seguían sosteniendo que a los indios se les debía someter a esclavitud.

Al tanto de los argumentos a favor y en contra de la esclavitud de los indios y mostrando una pasmosa erudición, Solórzano podía admitir que muchos hayan querido ver en el indio un potencial esclavo en virtud a su barbarie, vida silvestre y fiereza, y que en todo esto podía aparecer el fundamento aristotélico, pero ya no tenía sentido seguir con tal rutina de discusión puesto que lo cierto era que los indios fueron dados, por su barbarie, a los reyes hispanos para que éste los convierta al cristianismo y les enseñe a vivir en política. Para dar fin a su discusión, el jurisconsulto cita las Bulas Alejandrinas lo que aleja su escrito de las teorías vanguardistas de Vitoria.[734]

Entonces, el indio está bajo la tutela del Rey Católico para que éste lo civilice. No obstante, tan caro fin no se pude conseguir con dureza o esclavitud. Para tan noble objetivo, Solórzano pide "suavidad", "tolerancia" y "perseverancia". El fin del letrado es prevenir el abuso que puede caer sobre los indios.[735] De esta manera, en la *Política Indiana* hay un afán de justicia hacia el indio aunque entendida de una forma muy particular tal cual se verá más adelante.

La justicia hacia el indio se materializa en la *Política Indiana* sustentando el por qué el indio es un vasallo libre del rey como cualquier otro hispano. Para ello recuerda la gran transformación que se desprendió de las *Leyes*

---

732 Juan de Solórzano y Pereyra. *De Indiarum Iure* (Liber I: De inquisitione Indiarum). En Carlos Baciero *et al*. (eds.). *Corpus Hispanorum de pace*. Segunda serie. Volumen VIII. Madrid: CSIC, 2001 [1647], pp. 495-517, 525, 535, 551.
733 *Política*, p. 132.
734 *Política*, p. 133.
735 *Política*, pp. 133, 134

Nuevas de 1541 que proclamaban dicha libertad. Seguir sustentando que los indios eran casi bestias, que podían ser esclavizadas, era solo moverse por "codicia infernal".[736] En eso es bastante claro Solórzano tanto así que apunta que ni los chiriguanos debían ser puestos en esclavitud por más indios belicosos y paganos que fuesen.

La argumentación de la *Política* se vuelve más espinosa cuando Solórzano entra al tema del trabajo forzado de los indios. Él se pregunta ¿por qué si el indio es libre debe trabajar para los españoles de manera forzada? Más aún, esa pregunta late con mucha fuerza cuando el letrado se adentra al tema de las encomiendas. El trabajo que los indios realizan para el encomendero —dice Solórzano— ha devenido en violencia y tal abuso es "injusto e indigno" por donde se le vea, y lo es porque hace que el indio pierda su libertad que viene a ser sagrada.[737]

Pero lo que ocurría con las agonizantes encomiendas no solo era el blanco de las críticas de Solórzano y Pereyra. Él también consideraba que el indio no debía ser sometido a ningún servicio personal para el hispano. La libertad estaba ante todo. Así lo sostenía el letrado con toda claridad:

> La libertad que, por nuestros reyes, y leyes está tan pedida y encargada a favor de los indios, se violenta, y quebranta casi del todo, con forzarlos a estos trabajos, pues ya no hacen de sí lo que quieren, cómo y cuándo quieren, que es el principal efecto de la misma libertad.[738]

En ese punto discutía dialécticamente con Acosta y Matienzo quiénes se preguntaban sobre de dónde los españoles iban a sacar mano de obra para los trabajos. A ello respondía la *Política* que era menester que los hispanos busquen mano de obra voluntaria o asalariada para sus fines o que usaran a los negros, mestizos y mulatos que, a entender del escritor, se estaban perdiendo en la ociosidad y el vicio. En otra sección, Juan de Solórzano les dice directamente a sus compatriotas que trabajen ellos mismos pues no todos pueden pasar a estas tierras sintiéndose caballeros y rehuyendo, por ello, al trabajo manual.[739]

736 *Política*, p. 134.
737 *Política*, pp. 142, 146, 148.
738 *Política*, p. 162.
739 *Política*, p. 150 y Cap. V.

Luego, Solórzano va moderando su postura. Así, cuando le toca hablar de los yanaconas, sostiene que con ellos sí cabe la posibilidad de hacerlos trabajar, pero siempre tratándolos bien, sin darles apuros y presiones. Y es aquí cuando la argumentación del arbitrista parece deslizarse por la razón de Estado: el trabajo forzado de los indios debe evitarse, es verdad, pero si deben trabajar para los españoles que lo hagan, entonces, para obras públicas. En ese sentido, se propone la idea de que a todos, españoles e indios, se les debe pedir lo mismo para el trabajo público y tal vez en menor grado que a los indios que, por su estilo de vida, no necesitan de todo aquello que producen las industrias hispanas.[740]

Pero Solórzano es consciente de que los hispanos violentan la vida de los indios al exigirles trabajos que se esconden bajo la imagen de un servicio público. Esto es solamente, dice el letrado, enriquecerse del trabajo y del sudor ajeno. Tal aberración solo puede ser catalogada como pura codicia por parte de los hispanos y la codicia es, a entender de los Padres de la Iglesia, la raíz de todos los males. A tal punto ha llegado la situación de que Solórzano no tiene reparos en comparar la situación del indio peruano con la de los israelitas bajo el yugo del Faraón. ¿Eran acaso esclavos los descendientes de José en Egipto? De ninguna manera, responde el jurisconsulto, eran solamente foráneos que habían devenido en "huéspedes detenidos" a los cuales se les obligó a trabajar. Debía colegirse, entonces, que el indio, a pesar de no ser esclavo, estaba siendo tratado como tal.[741]

Sin embargo, con ese pragmatismo sincero que a veces invade el discurso de la *Política*, Solórzano reconoce que es un hecho de que los hombres han necesitado de la mano de otros hombres para granjearse el sustento. A eso, dice el letrado, los antiguos lo llamaron "mal necesario" y, hoy, muchas voces, más benevolentes, sostenían —recogiendo esa idea— que los indios se beneficiaban mucho del trabajar para los hispanos puesto

740 *Política*, p. 163. Aquí es precisa una aclaración con respecto al término "industria". Para nada se está insinuando que hubo algún desarrollo industrial en el Perú del Antiguo Régimen. En esa época se denominaba industrias a los chorrillos, obrajes y demás centros de la economía primaria. Para ello véase Susana Aldana. "Industrias coloniales en la economía virreinal". En Scarlett O´Phelan Godoy. *El Perú en el siglo XVIII. La Era Borbónica*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999, pp. 69-96.
741 *Política*, p. 166.

que, bajo ese nexo laboral, accedían a la evangelización y a la civilización, alejándose de esa manera de las borracheras, las idolatrías y la ociosidad.[742]

Al final, a Solórzano no le queda más remedio que asumir que es un hecho consumando el que los indios trabajen para los hispanos. Entonces, lo único que se puede hacer es que ese trabajo se revista de dignidad para los naturales del Perú. De ahí que las sugerencias del letrado para disminuir la violencia del trabajo forzado en los indios sean estas: 1) que no se cargue el trabajo en los mismos indios, 2) que la mita modere sus usos y procedimientos "porque destas detenciones violentas se les siguen innumerables daños", 3) que los indios solo deben trabajar en obras que tengan el carácter de "públicas", 4) que ninguna persona menor de 18 años trabaje y, finalmente, 5) procurar no llamar a las mujeres para esas labores.[743]

Entonces, hasta este punto se puede hallar a un Solórzano y Pereyra que se ha visto atrapado por su propia argumentación con respecto a la imagen del indio peruano que aparece en su *Política*. Ahí sostiene que el natural es vasallo libre del rey pero que, aun así, trabaja de manera forzada. No se puede desmontar esto último —alude— ya es un hecho consumado —reitera— de ahí que solo se trata de que ese trabajo se lleve a cabo con dignidad. Sin embargo, cuando a Solórzano le toca explicar la naturaleza del indio, hallará, sin proponérselo, la razón por la cual el indio era un ser humano incompleto y, por ende, depositario de tantas cargas y violencias.

En el Capítulo XXVIII del Segundo Libro, Solórzano define el hecho por el cual el indio es *indio* y deberá soportar los trabajos a los que se les somete, que si no son bien regulados, terminaran en la más pura explotación y violencia. En su argumentación, el letrado deberá reconocer de que el indio es un ser *miserable*. A los ojos actuales tal caracterización podrá parecer insultante, no obstante en la razón de Solórzano (y en las de sus contemporáneos, evidentemente) miserables son,

> Las personas que se reputan y llaman todos aquellos de quien naturalmente nos compadecemos por su estado, calidad y trabajos.[744]

742 *Política*, p. 174 y ss.
743 *Política*, p. 184-190.
744 *Política*, p. 417.

Entonces, a ese indio hay que tenerle piedad y hay que adoctrinarlo y protegerlo como a un menor de edad. Tal condición la tiene por ser nuevo en la fe, por estar en vía de una cristianización plena y por tener una naturaleza "humilde, servil y [de] rendida condición". De ahí que necesiten ser amparados todo el tiempo. Por ello puede sostenerse que en la *Política* de Solórzano, por más que haya existido un intento por elevar la dignidad del natural andino, prevalece la idea del *otro* como humano disminuido, incompleto. En ese sentido, si el otro es visto como humano incompleto puede recaer en él, sin escrúpulos, todo tipo de violencia, a pesar de la legislación a su favor que el Monarca emitía a caudales.[745]

El letrado parece contradecirse una y otra vez cuando busca defender la dignidad del indio pero después apunta a que no se le debe hacer jurar en un juicio puesto que, por su incapacidad, cometería perjuro. Así mismo, en varios pasajes, Solórzano entiende que, aun para su época, la idolatría de los indios subsistía arraigada cuando ya habían pasado más de un siglo de la llegada de Pizarro a los Andes. Entonces, todo desembocaba en seguir viendo al indio, como *indio*, con toda la carga semántica que ello implicaba.

En cierta forma, Solórzano hace eco de lo que ya el virrey Toledo había sostenido en estas tierras anteriormente: el indio debe ser civilizado. Ello implicaba que dejara su desnudez, que viviera en pueblos, que no se descuide su cristianización, que se les obligue a hablar castellano y que se les enseñe la política. Entonces, es el mundo perfecto, el mundo en el que el indio, tal vez con el tiempo, podría alcanzar su humanidad plena. Que no se olvide que en la *Política* está el sustento político y filosófico de lo que fue la sociedad corporativa.

A entender de los letrados de ese entonces, de entre quienes resalta con mérito Solórzano, se fundamentó la idea de que la sociedad es como un gran cuerpo humano. En ese cuerpo todos los órganos y miembros son importantes, pero —distribuidos en una estricta jerarquía— algunos órganos resultaban ser más importantes que otros ¿se podía vivir sin un brazo? Claro que sí ¿Se podía existir si cabeza? De ninguna manera. Así era, entonces, la sociedad: unos había nacido para ser manos o pies, otros corazón o cabeza ¿tal situación era justa? Así es, en virtud a que responde

745 *Política*, Cap. XXVIII.

a un orden: quien tiene dos cabezas es un monstruo, una aberración de la naturaleza. Lo mismo ocurría en la sociedad ¿por qué unos son cabeza y otros brazos o pies? Es solo lo determina Dios, de ahí que la sociedad corporativa tenga un fundamento religioso: ese cuerpo que es la sociedad, también es el cuerpo místico de la Iglesia (el cuerpo de Jesús) de ahí que todos deben respetar el sitio al que la Providencia había destinado.[746]

En el Perú la política, inmediatamente pacificado el país tras las Guerras civiles entre los conquistadores, se constituyó de esa manera. Bajo esa premisa surgieron dos entidades denominadas la República de Indios y la República de Españoles, cada una con sus fueros y privilegios. El caso es que en una, por más privilegios y leyes que tuviese para su protección, era una república de miserables, de personas que entendían que pasaba el tiempo y que —a pesar de ello— se les tenía como seres humanos de menor valía. A ello se sumaba el hecho inevitable que los demás miembros de ese cuerpo social descargaban su cólera, frustración y violencia, en esos hombres, mujeres y niños que eran tenidos como niños pequeños.

Tan poco había cambiado la situación del indio peruano a fines del siglo XVII que ya se percibe un malestar airado por parte de su dirigencias (es decir los curacas), no obstante aún prevalece la confianza en que el Monarca Católico resolvería todo en el último minuto. Una carta a la Reina Madre escrita por los "Caciques principales del Reino del Perú" en 1662 lo dice con total contundencia:

> Los caciques principales, curacas y gobernadores […] naturales de este reino del Perú que formamos esta carta, damos cuenta a Vuestra Majestad, como Nuestro Rey y Señor Natural, que Dios lo guarde muchos años, que siendo la gente más desvalida y pobre que tiene el mundo y que hasta el tiempo presente hemos padecido increíbles molestias y trabajos originados en la insaciable codicia de los gobernadores y corregidores que lo eran más para buscar intereses y propia conveniencia tratándonos peores que a esclavos de que se seguía con grandísimo menoscabo la disminución de los indios y despoblación de nuestros lugares porque sus habitadores huyendo de la esclavitud y malos tratamientos se han

746 *Política*, pp. 171-172. Véase, además Rafael Sánchez-Concha Barrios. "La tradición política y el concepto de *cuerpo de república* en el Virreinato". En Teodoro Hampe (comp.) *La tradición clásica en el Perú virreinal*. Lima: UNMSM, 1999, pp. 101-114.

> retirado en gran número a vivir como fieras en las cavernas y montes más incultos teniéndolo por mejor suerte que el vivir entre cristianos […].[747]

Esta carta justamente refleja lo que Solórzano describía: el indio seguía siendo considerado un ser de segunda categoría a pesar de ser ya 1662. Estos curacas sostenían que su gente era tratada como bestias, que están a punto de regresar a las cuevas de los fieros dominios de la naturaleza, que preferían huir a ser tratados como esclavos. Además (lo subrayan con gran emoción) se veían obligados a alejarse de los polos cristianos y, por ende, de la civilización para librarse del yugo de los malos administradores (corregidores en este caso) que están destruyendo la imagen del Príncipe Cristiano. Esto último resulta ser muy grave y pretende ser el elemento retórico que moverá la piedad real.

Luego, la carta reitera la confianza que se tiene en el Monarca y en su virrey escogido (a la sazón el Conde de Lemos) para que termine con esas "desdichas" y le hacen saber, además, que el hecho de que los corregidores puedan, en algunos casos, comprar sus cargos, redundaba en perjuicio de los naturales a los que el funcionario explotaba para recuperar lo invertido. De ahí que la imagen que estos curacas quieren dejar es realmente trágica: los indios del Perú están pagando con su sangre estas corruptelas.

En otros pasajes de esta impactante carta, los curacas señalan que ya están cansados de que les estén achacando a ellos y a sus subordinados el estigma de borrachos e idólatras. Si cabe la apariencia de embriaguez se debe, en buena parte, a que los corregidores obligan a los indios a comprar su vino y esto genera la perversión de muchos naturales que no quieren arrojar un licor que han tenido que adquirir forzosamente. Asimismo, hay una potencia de escritura cuando estos caciques remarcan que son católicos plenos y que "a pie juntillas" se confiesan y que hasta darían la vida por la Fe en Jesucristo. Finalmente, la carta pide audiencia con el Monarca para que éste los escuche y los vea, sin intermediarios, directamente. Casi es como la imagen de Guamán Poma cuando se retrató arrodillado ante el Rey, entregándole su *Nueva corónica* y narrándole la desdicha de los indios del Perú.

---

747 "Copia de carta que los caciques principales y gobernadores de Indias, naturales del Reino del Perú, escriben a la Reina Madre, Señora, su fecha de primero de setiembre de 1662". Archivo Vargas Ugarte (Universidad Antonio Ruiz de Montoya). 1662.

CAPÍTULO 9
Violencia y *Requerimiento*

9.1. El *Requerimiento* o sobre el lenguaje hecho violencia

La cultura política hispánica encontró en un documento la forma más efectiva de manipular o asumir la violencia. Para que el uso de la fuerza estuviera exento de remordimiento o escrúpulo se necesitaba que ese uso estuviera revestido de una justificación. En ese sentido, la persona que iba a conquistar un mundo, necesitaba saber que su guerra y las muertes que ésta iba a producir no se contradecían con los mandatos de Dios. Parece un juego de retórica pura que tendenciosamente podría ser calificado como un intento de banalizar el mal, pero no; era todo lo contrario.

El lenguaje hecho ideología política logró la fórmula perfecta para que la entendida justicia de Dios y su monarca ungido pudieran destruir a sus enemigos. Como se ha estado analizando a lo largo de este texto, el lenguaje escrito se volvió realidad: la palabra pudo determinar quién estaba dentro de la órbita de la humanidad y quién al borde de lo monstruoso. Ese documento, potente en su enunciación, fue denominado *Requerimiento* y como su nombre lo indica resultó ser la formula legalista y religiosa por la que un conquistador debía requerir a los infieles si aceptaban el cristianismo y la autoridad del rey católico. De no hacerlo, la violencia, en su peor acepción, podía caer sobre esa gente que, asumida

como ensoberbecida, se había atrevido a rechazar a Jesucristo y a sus pontífices, es decir, el papa y el rey.[748]

Los historiadores del Derecho se han adentrado con profundidad al estudio de esta fórmula jurídica que auspició lo que por entonces se entendía como la guerra justa: es decir, el derecho de hacer violencia sobre los pueblos que persistían en su paganismo. A muchos lectores actuales tal formulismo solo podía ser calificado de maquiavelismo burocrático o de una tendenciosa *leguleyada*. Es más, en su propia época el documento se vio envuelto en cierta polémica aunque la mayoría lo aceptó como el escrúpulo más serio para la conquista del Nuevo Mundo.

La historia del *Requerimiento* y su contenido es clave para adentrarse a la idea de violencia desde el Estado del siglo XVI y lo es porque lo que en ese texto se dice fue repetido por los conquistadores en los Andes tanto con buena fe como con malsana intención. Pocos lo recuerdan, pero el momento cumbre en el que se leyó tal fórmula fue en el momento del encuentro de Cajamarca, en noviembre de 1532, entre Pizarro y Atahualpa. Cuando el cura dominico Vicente Valverde se acercó al inca, le leyó —usando al *lengua* Felipillo como intérprete— el *Requerimiento* y ocurrió lo que ya antes había ocurrido en otras latitudes de las Indias: la tragedia lingüística. Ni el intérprete estaba mínimamente preparado para traducir un texto de teología tan elaborada ni el Inca estaba dispuesto a escuchar lo que malamente se le estaba diciendo.

El momento tuvo su clímax cuando el sacerdote le mostró la biblia a Atahualpa diciéndole que era la palabra de Dios y el señor andino, tal vez acostumbrado a "hablar" con las huacas, se puso el libro sagrado en

748 Para estudios sobre el *Requerimiento* consúltese: Paulino Castañeda Delgado. *La teocracia pontifical en las controversias sobre el nuevo mundo*. México D.F: Universidad Autónoma de México, 1996, cap. XIV; Lewis Hanke. *La lucha española por la justicia en la Conquista de América*. Madrid: Aguilar, 1959, cap. III; Alberto de la Hera. "Dominio español en Indias". En Ismael Sánchez Bella, *et al. Historia del Derecho Indiano*. Madrid: Mapfre, 1992, cap. VI; Joseph Hoffer. *La ética colonial española en el Siglo de Oro*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1957, cap. II y cap. III; Antonio Muro Orejón. *Lecciones de Historia del Derecho Indiano*. México D.F: Porrúa, 1989, Lección VI: "El Requerimiento"; Luciano Pereña. *La idea de justicia en la conquista de América*. Madrid: Mapfre, 1992, cap. 2; Silvio Zavala. *Las instituciones jurídicas en la Conquista de América*. México D.F: Editorial Porrua, 1971, cap. VII y Marcelo Gabriel Zorrilla. "El acta del Requerimiento y la Guerra Justa". *Revista del Notariado*. Colegio de Escribanos de la Ciudad de Buenos Aires, nº 885, Julio-Septiembre, 2006, pp. 247-255.

la oreja sin que este le "diga" nada, lo que le produjo una desazón tal que arroja la biblia al suelo. Desde ahí la violencia con todo su rigor se desató y la matanza sobrevino: el inca había rechazado la fe de Cristo y la sumisión al poder mayestático. Tal fue el impacto de ese instante que —casi luego de cien años— tanto Guamán Poma como Garcilaso de la Vega lo interpretarían desde ópticas muy interesantes en un intento por procesar la memoria que de ese crucial desencuentro quedó en los Andes peruanos.

Tal vez sea una afirmación severa, pero bien podría considerarse que el mundo hispanoandino que late hasta hoy día nació en esa especie de aborto lingüístico de noviembre de 1532. Dos mundos conceptuales y sus respectivos códigos semánticos chocaron para producir un universo nuevo. Cuando dos universos mentales se estrellan difícilmente puede producirse un orden armónico. Suele ser todo lo contrario. La filosofía y la antropología que en este libro se han reseñado nos demuestran que la lucha de discursos se vuelve, en muchos casos, insalvable, a tal punto que perfilan los límites de la otredad: de esa manera, la humanidad no es solo una, unos se arrogan la condición humana y ven a los otros como no humanos (que es diferente a inhumano) y así, los transforman en enemigos a los cuales pueden combatir y destruir.

La historia del *Requerimiento* comienza, en 1511, en Santo Domingo, por la pronunciación de una tremenda alocución: un sacerdote increpó, sin tapujos, los abusos y maldades de conquistadores y encomenderos. Quienes lo escucharon sin dudas estaban frente al que fue el primer sermón de contenido político en la Tierra Firme. El impacto producido por el sermón de Antón de Montesinos —que así se llamaba ese sacerdote—fue de tal magnitud que la Monarquía Hispana debió reformular su política con respecto a lo que significaría la conquista del Nuevo Mundo.

Tal alocución había tenido como epígrafe una cita del libro de Isaías: *Ego vox clamantis in deserto* ("Yo soy la voz que clama en el desierto"). En ella, este sacerdote sostuvo que el alma de los españoles era como un desierto en el que la caridad cristiana había dejado de existir. Tal sermón terminaba de una manera escatológica y dejó a todos los ahí presentes atónitos: por sus abusos, todos los españoles estaban en pecado mortal

y corrían el riesgo de condenarse por toda la eternidad. Tal es el texto del sermón, rescatado en la relación del padre Bartolomé de las Casas[749]:

> Para os los dar a conocer me he subido aquí, yo que soy voz de Cristo en el desierto de esta isla; y, por tanto, conviene que con atención, no cualquiera sino con todo vuestro corazón y con todos vuestros sentidos, la oigáis; la cual será la más nueva que nunca oísteis, la más áspera y dura y más espantable y peligrosa que jamás no pensasteis oír. Esta voz [os dice] que todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís, por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. Decid ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre a estos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas de ellas, con muerte y estragos nunca oídos habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan opresos y fatigados, sin darles de comer ni curarlos en sus enfermedades [en] que, de los excesivos trabajos que les dais, incurren y se os mueren y, por mejor decir, los matáis por sacar y adquirir oro cada día? ¿Y qué cuidado tenéis de quien los doctrine y conozcan a su Dios y criador, sean bautizados, oigan misa, guarden las fiestas y domingos? Estos, ¿no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amarlos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta profundidad de sueño tan letárgico dormidos? Tened por cierto, que en el estado [en] que estáis no os podéis más salvar que los moros o turcos que carecen y no quieren la fe de Jesucristo.[750]

Como se señaló el impacto fue tan grande que los reyes hispanos convocaron a una Junta en Burgos (1512) para que discutiera la moralidad de la conquista y sí era válida la idea de la "donación" papal de las nuevas tierras descubiertas a la potestad de los reyes católicos (idea que, finalmente, prevalecería). En esa reunión —que convocó a juristas y teólogos— un letrado llamado Juan López de Palacios Rubio ideó la fórmula precisa que anularía cualquier remordimiento a los futuros conquistadores y que

749 El sermón del padre Montesinos se encuentra en la obra de Bartolomé de las Casas. *Historia de las Indias*. T. 3. En: *Obras completas*. Madrid: Alianza, 1994 [1517]: 1761-1762.
750 Bartolomé de las Casas. *Historia de las Indias*. T. 3. En: *Obras completas*. Madrid: Alianza, 1994 [1517]:1761-1762.

delinearía los parámetros de la guerra justa. Le bastó a Palacios Rubio un par de folios para ordenar al mundo, refundar la política y materializar la justicia de Dios en la tierra, tal era el texto final del *Requerimiento*. De ahí en adelante, quien no quisiera escuchar el mensaje ideado por el jurista debería pagar con su vida ese atrevimiento.

El texto —que en las siguientes páginas se trascribirá en toda su extensión— anunciaba las verdades de la fe, la donación papal del Nuevo Mundo a los reyes hispanos, el pedido (el requerimiento, propiamente dicho) al infiel para que se convierta al cristianismo y acepte el poderío y la majestad del rey hispano; las ventajas de aceptar el pedido y, finalmente, las terribles consecuencias que vendrían anexas a la negación de ese llamamiento. Todo parece indicar que la inspiración teológica del *Requerimiento* sale de un manipulado pasaje bíblico que asume que cuando Josué se hallaba apostado con su ejército frente a los muros de Jericó, requirió a sus habitantes a que acepten a Yahveh

Decimos que es un pasaje manipulado puesto que quien lea el libro de Josué descubrirá que no hay nada parecido a un requerimiento en el texto. En ese libro lo que se lee son pasajes muy dispersos que señalan que quienes confían en el Dios verdadero serán salvados más quienes no ayuden a que la obra del cielo se lleve a cabo sufrirán terrible anatema y serán objeto de indecibles carnicerías. La idea de que Josué, en cierta forma, *requirió* a los cananeos la postuló un antiguo conquistador y geógrafo que estuvo presente en la Junta de Burgos, su nombre era Martín Fernández de Enciso (1470-1528).[751]

De Enciso estuvo al lado de Pedrarias en varias expediciones y fue uno de los primeros en preguntarse por la justicia de la conquista americana. Es más, él mismo había diseñado una especie de proto requerimiento basado en pasajes bíblicos, principalmente del libro de Josué.[752] Todo

751 Véase Beatriz Fernández Herrero. *La utopía de América. Teoría. Leyes. Experimentos*. Barcelona: Anthropos, 1992, p. 213 y Paulino Castañeda Delgado. *La teocracia pontifical en las controversias sobre el nuevo mundo*. México D.F: Universidad Autónoma de México, 1996, p. 393. El impresionante texto geográfico que escribió Fernández de Enciso es *Suma de la geographia que trata de todas las partidas e provincias del mundo, en especial de las Indias*, 1530.

752 No debe olvidarse que Enciso fue el protagonista de un célebre incidente con los indios del Cenú en 1509. En ese encuentro el geógrafo- conquistador intentó convencerlos de aceptar a Cristo y al Rey con argumentos que luego, en la Junta de Burgos, se

eso, lo presentó, a través de *Memorial*, al rey y a los letrados de Burgos. En ese *Memorial*, cuyas ideas ya Enciso había debatido y adelantado con profusión, el autor hace un resumen de la historia de la salvación desde Abraham hasta Josué. En ese devenir, el hilo conductor es simple: Dios ha prometido la heredad a los descendientes de Abraham por tenerlo éste como Dios único y verdadero. El momento cumbre llega cuando, tras pruebas enormes y traspiés, el pueblo judío cruza el Jordán y ve a lo lejos la Tierra Prometida. En esa parte del relato, Enciso presenta su idea de *Requerimiento*:

> E después envió Josué a requerir a los de la primera ciudad de Gericó, que le dejasen e diesen aquella tierra, pues era suya, porque se la había dado Dios, e porque no se la dieron los cercó e los mató a todos […] e después les tomó toda la tierra de promisión por fuerza de las armas, en que mató infinitas de ellos, e prendió muchos, e a los que prendió los tomó como esclavos. E todo esto se hizo por voluntad de Dios porque eran idólatras.[753]

Luego, la disquisición pasa a extrapolar esa antojadiza interpretación del texto bíblico a la realidad americana. A su entender, el Papa, como representante de Dios en la Tierra, otorga el reino de los idólatras al rey católico para que éste los "pusiese en su fe". En ese sentido, y por una cuestión de moralidad, ese rey estaba en la obligación de "requerir" a los idólatras a que entreguen la tierra. Si no ocurría esto tal Señor les podía hacer guerra lícita, matar y transformar, a quienes sobreviviesen,

---

transformarían en el mentado Requerimiento. Según refiere Enciso, apenas terminó de decir sus palabras, los indios le dijeron que todo estaba bien y que así debía ser, pero "[…] que el Papa debiera estar borracho cuando lo hizo, pues daba lo que no era suyo, y que el rey que pedía y tomaba tal merced debía ser algún loco, pues pedía lo que era de otros, y que fuese allá a tomarla, que ellos le ponían la cabeza en un palo, como tenían otras que me mostraron de enemigos suyos puestas encima de sendos palos cabo el lugar. Y dixeron que ellos se eran señores de sus tierras, y que no habían menester otro Señor". Véase Silvio Zavala. *Ensayos sobre la colonización española en América*. Buenos Aires: Emecé Editores, S. A., 1944, pp. 30-32

753 Martín Fernández de Enciso. *Memorial que dio el bachiller Enciso de lo ejecutado por él en defensa de los reales derechos en la materia de los indios*. En Joaquín Pacheco y Francisco de Cárdenas. *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas en América y Oceanía sacados, en su mayor parte del Real Archivo de Indias*. Tomo I: pp. 441-450. Madrid: Quiroz, 1864 [1513], p. 445.

en esclavos. Enciso, a la par, encontraba muchas razones para aplicar ese requerimiento. Según él, había visto en la Tierra Firme como los indios eran antropófagos, incurrían en el pecado nefando, se suicidaban, castraban a los prisioneros y eran o travestidos u homosexuales y que por ello debían ser tratados como verdaderos salvajes.[754]

Con esos pareces, los teólogos y juristas de Burgos tuvieron razones más que suficientes para dilucidar la duda de que el Papa había donado la tierra a los Reyes Católicos; y para proclamar que podía hacerse la guerra a quien decidiese persistir en sus ritos idolátricos o negara el hecho de que Jesucristo es el camino, la verdad y la vida. El encargado de elaborar la fórmula del *Requerimiento* fue, ya se dijo, Juan López de Palacios Rubio y su documento,

> […] llegó a convertirse en el manifiesto de la Corona que los conquistadores debían leer a los indios antes que se abriesen las hostilidades. Significó la fórmula final de la nueva idea de justicia colonial.[755]

No obstante, bien se puede discrepar con esa última idea de que el *Requerimiento* buscó consolidar una justicia colonial. Las mentes de políticos y clérigos no entendían así la expansión del cristianismo. Para esos agentes de la política, el mundo entero siempre había sido cristiano solo que —por el pecado del hombre o la pérfida intervención del demonio— éste se había visto dividido en "sectas"[756] (judíos, moros, estoicos, cínicos, epicúreos, etc.) que estaban disminuidas en humanidad al no estar

754 Martín Fernández de Enciso. *Memorial que dio el bachiller Enciso de lo ejecutado por él en defensa de los reales derechos en la materia de los indios*. En Joaquín Pacheco y Francisco de Cárdenas. *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas en América y Oceanía sacados, en su mayor parte del Real Archivo de Indias*. Tomo I: pp. 441-450. Madrid: Quiroz, 1864 [1513], p. 446 y ss.

755 Luciano Pereña. *La idea de justicia en la conquista de América*. Madrid: Mapfre, 1992, p. 35.

756 Sebastián de Covarrubias, con posterioridad, definía *secta* (*seta* en su escrito) como "la doctrina que uno sigue, como hubo entre los filósofos diversas sectas y opiniones, las cuales seguían sus discípulos" (27/v.). Para este autor, el hereje sigue una "secta diversa y apartada de la verdadera religión" (f. 359/v). Asimismo, habla de la "secta de Mahoma" (f. 137/r.) que para él es "mala secta" (f. 434/r.). En *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid: Luis Sánchez, 1611. Véase también Joseph Hoffer. *La ética colonial española en el Siglo de Oro*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1957, cap. II.

enterados de (o haber rechazado) la verdad de Jesucristo. En ese sentido, lo que los reyes católicos debían propugnar la unificación del orbe bajo una sola fe, que nos es otra que la católica, y si era necesario “el suavísimo yugo de nuestro Salvador” debía aplicarse sin temor.

El texto redactado por Juan López de Palacios Rubio es el que se trascribe a continuación:

> [Texto de 1513]
> De parte del rey, Don Fernando, y de su hija, Doña Juana, reina de Castilla y León, domadores de pueblos bárbaros, nosotros sus siervos, os notificamos y os hacemos saber, como mejor podemos,
> Que Dios nuestro Señor, uno y eterno, creó el cielo y la tierra, y un hombre y una mujer, de quien nos y vosotros y todos los hombres del mundo fueron y son descendientes y procreados, y todos los que después de nosotros vinieran. Mas por la muchedumbre de la generación que de estos ha salido desde [hace] cinco mil y hasta más años que el mundo fue creado, fue necesario que los unos hombres fuesen por una parte y otros por otra, y se dividiesen por muchos Reinos y provincias, que en una sola no se podían sostener y conservar.
>
> De todas estas gentes Dios nuestro Señor dio cargo a uno, que fue llamado San Pedro, para que de todos los hombres del mundo fuese señor y superior a quien todos obedeciesen, y fue cabeza de todo el linaje humano, dondequiera que los hombres viniesen en cualquier ley, secta o creencia; y dióle todo el mundo por su Reino y jurisdicción, y como quiera que él mandó poner su silla en Roma, como en lugar más aparejado para regir el mundo, y juzgar y gobernar a todas las gentes, cristianos, moros, judíos, gentiles o de cualquier otra secta o creencia que fueren. A este llamaron Papa, porque quiere decir, admirable, padre mayor y gobernador de todos los hombres.
> A este San Pedro obedecieron y tomaron por señor, Rey y superior del universo los que en aquel tiempo vivían, y así mismo han tenido a todos los otros que después de él fueron elegidos al pontificado, y así se ha continuado hasta ahora, y continuará hasta que el mundo se acabe.
> Uno de los Pontífices pasados que en lugar de éste sucedió en aquella dignidad y silla que he dicho, como señor del mundo hizo donación de estas islas y tierra firme del mar Océano a los dichos Rey y Reina y sus sucesores en estos Reinos, con todo lo que en ella hay, según se contiene

en ciertas escrituras que sobre ello pasaron, según se ha dicho, que podréis ver si quisieseis.

Así que sus Majestades son Reyes y señores de estas islas y tierra firme por virtud de la dicha donación; y como a tales Reyes y señores algunas islas más y casi todas a quien esto ha sido notificado, han recibido a sus Majestades, y los han obedecido y servido y sirven como súbditos lo deben hacer, y con buena voluntad y sin ninguna resistencia y luego sin dilación, como fueron informados de los susodichos, obedecieron y recibieron los varones religiosos que sus Altezas les enviaban para que les predicasen y enseñasen nuestra Santa Fe y todos ellos de su libre, agradable voluntad, sin premio ni condición alguna, se tornaron cristianos y lo son, y sus Majestades los recibieron alegre y benignamente, y así los mandaron tratar como a los otros súbditos y vasallos; y vosotros sois tenidos y obligados a hacer lo mismo.

Por ende, como mejor podemos, os rogamos y requerimos que entendáis bien esto que os hemos dicho, y toméis para entenderlo y deliberar sobre ello el tiempo que fuere justo, y reconozcáis a la Iglesia por señora y superiora del universo mundo, y al Sumo Pontífice, llamado Papa, en su nombre, y al Rey y Reina doña Juana, nuestros señores, en su lugar, como a superiores y Reyes de esas islas y tierra firme, por virtud de la dicha donación y consintáis y deis lugar que estos padres religiosos os declaren y prediquen lo susodicho.

Si así lo hicieseis, haréis bien, y aquello que sois tenidos y obligados, y sus Altezas y nos en su nombre, os recibiremos con todo amor y caridad, y os dejaremos vuestras mujeres e hijos y haciendas libres y sin servidumbre, para que de ellas y de vosotros hagáis libremente lo que quisieseis y por bien tuvieseis, y no os compelerán a que os tornéis cristianos, salvo si vosotros informados de la verdad os quisieseis convertir a nuestra santa Fe Católica, como lo han hecho casi todos los vecinos de las otras islas, y allende de esto sus Majestades os concederán privilegios y exenciones, y os harán muchas mercedes.

Y si así no lo hicieseis o en ello maliciosamente pusieseis dilación, os certifico que con la ayuda de Dios, nosotros entraremos poderosamente contra vosotros, y os haremos guerra por todas las partes y maneras que

> pudiéramos, y os sujetaremos al yugo y obediencia de la Iglesia y de sus Majestades, y tomaremos vuestras personas y de vuestras mujeres e hijos y los haremos esclavos, y como tales los venderemos y dispondremos de ellos como sus Majestades mandaren, y os tomaremos vuestros bienes, y os haremos todos los males y daños que pudiéramos, como a vasallos que no obedecen ni quieren recibir a su señor y le resisten y contradicen; y protestamos que las muertes y daños que de ello se siguiesen sea a vuestra culpa y no de sus Majestades, ni nuestra, ni de estos caballeros que con nosotros vienen.
>
> Y de cómo lo decimos y requerimos pedimos al presente escribano que nos lo dé por testimonio signado, y a los presente rogamos que de ello sean testigos.[757]

Si se trata de encontrar una estructura formal del *Requerimiento*, esta sería la siguiente:

1) Se proclama el poder universal del Papa sobre el mundo.
2) Se sustenta la donación papal hecha a los Reyes Católicos.
3) Se hace manifiesto el mandato de la evangelización.
4) Se menciona la guerra lícita y su posibilidad.
5) Se advierte de la sumisión, ocupación y esclavitud.[758]

Por otro lado, una apretada hermenéutica del texto nos permitirá conocer su contenido político-teológico. En primer término se anuncia el mandato del rey para que su vasallo y súbdito lea el *Requerimiento* al mismo tiempo que se anuncia la majestad. Ya desde el Medioevo se sostenía que el ejercicio de la autoridad neutralizaba o reducía lo que era diferente.

757 Sale de *La legislación colonial española de Indias*. En http://www.gabrielbernat.es/espana/leyes/requerimiento/requerimiento.html (visualizado el 2 de febrero del 2014). Otra versión se puede leer en Silvio Zavala. *Las instituciones jurídicas en la Conquista de América*. México D.F: Editorial Porrua, 1971, pp. 492-496.

758 Luciano Pereña. *La idea de justicia en la conquista de América*. Madrid: Mapfre, 1992, p. 36.

Por lo tanto, se entendía, debía existir un príncipe supremo en el que la autoridad universal residiera. Ese príncipe no era otro que el Monarca.[759]

En la Castilla del siglo XIV los letrados manejaban una noción de la imagen del monarca que no se diferenciaba mucho de los distintos territorios y señoríos europeos: el rey es el dueño de la tierra y padre de la Patria de ahí que su poder sea *patrimonial*. De la misma manera, los Padres de la Iglesia (entre ellos San Agustín y San Isidoro de Sevilla) veían al Monarca como "Delegado de Dios en la Tierra", de ahí que su majestad fuera inviolable. No obstante estos atributos, el Monarca tenía un enorme deber que no era otro que el de buscar la felicidad de los súbditos, felicidad que solo podía ser alcanzada con el ejercicio de la justicia. Se entendía entonces que el Rey que no buscara el bien común de sus gobernados devenía en tirano.

Resulta de gran impacto que el monarca se proclame —en voz de Palacio Rubio— "domador de pueblos bárbaros" ya que así está discriminando entre quienes son humanos y los que no. Ya Koselleck había determinado que tras el triunfo del cristianismo el mundo se dividió justamente en tres grupos: los cristianos, los judíos y los bárbaros (entendidos estos últimos como paganos). Así, desde esa frase, los teólogos estaban aceptando una violencia legítima: la de domar al pagano, la de capturarlo y forzarlo a creer en la fe en Jesucristo.

Después el texto proclama la existencia de un Dios único, creador del cielo y de la tierra; del hombre y de la mujer. Como es evidente, el texto se engarza con el pasaje del Génesis. Se introduce, como es natural, la facultad divina de *crear de la nada* (*ex nihilo*), concepción desconocida en el Nuevo Mundo y más aún en los Andes en que las gentes de estas partes no lo veían así en su cosmovisión, sino que los dioses solo se limitaban a "ordenar" todo cuanto ya existía. Luego, la narración hace alusión a la dispersión de los pueblos por el mundo tras el diluvio y le égida tras

759 Sobre la imagen de Monarca pueden consultarse Joaquín Gimeno Casalduero. *La imagen del Monarca en la Castilla del siglo XIV*. Madrid: Revista de Occidente, 1972; Jean Hani. *La realeza sagrada, del faraón al cristianísimo rey*. Barcelona: Sophia Perennis, 1998 [1984]; Víctor Minguez. *Los reyes distantes: imágenes del poder en el México Virreinal*. Castelló de la Plana: Universidad Jaime I, 1995; Sergio Bertelli. *The King´s Body. Sacred Rituals of Power in Medieval and Early Modern Europe*. Pennsylvania: The Pennsylvania University Press, 2001; Alejandro Cañeque. *The King´s Living Image. The Culture and Politics of Viceregal Power in Colonial Mexico*. Nueva York: Routledge, 2004.

la confusión en torno a la Torre de Babel, y le anuncia al receptor que el mundo tiene 5000 años de antigüedad.[760]

Luego, el texto resume de manera muy apretada la Historia de la Salvación y señala que entre las multitudes de pueblos y gentes, Dios había escogido a un solo hombre —el Papa—que puesto en el trono de Roma, como pontífice— era señor de todas las tierras y soberano sobre toda "ley, secta o creencia". El cronista andino Felipe Guamán Poma de Ayala, refiriéndose al Sumo Pontífice, utilizará un lenguaje con mayor potencia al del *Requerimiento* para referirse al sucesor de Pedro:

> MVI S[AN]TO P[ADR]E PAPA, muy alto sancto padre, llaue del cielo y llaue del ynfierno, poder de Dios en el mundo sobre todos los enperadores y rreys, monarca selestial: Ábrenos con la llaue del cielo para la gloria y cierra con la llaue del ynfierno, enbíanos los sanctos jubeleos y perdones de la mano de vuestra Sanctidad, el glan [*sic*] rregalo pedimos y suplicamos deste rreyno del Pirú de las Yndias. Y le bezamos umilmente los sanctos pies y manos y nos ahumillamos a buestra sancta yglecia católica.[761]

La figura del Papa debe estar así de encumbrada pues el siguiente razonamiento es grave: ese Pontífice "donó" las tierras descubiertas a la Monarquía Católica con la misión implícita de que los reyes hispanos la evangelicen. Hubo mucha controversia —hasta entre los círculos letrados hispanos— sobre sí el Papa en verdad había donado las Indias a los reyes hispanos pero tal debate se debilitó cuando desde 1513 la idea se aceptó casi como argumento teocrático para edificar, a toda costa, los pilares de la fe cristiana en la redondez del orbe.[762]

Posteriormente, el texto da a conocer el señorío que tiene la Majestad del rey en virtud a esa donación y de cómo ese Monarca, como Príncipe Cristiano, lleva la verdadera fe a través de la figura del regio patronato y

760 Para San Agustín y para Eusebio de Cesarea el mundo tenía una antigüedad de 5611 once años. Consideraban que cada día de La Creación equivalía a 1000 años. Los tratadistas que hablan de este asunto sostienen o que el mundo tenía entre 5000 y 6000 años. Por ejemplo, véase Ambrosio de Morales. *Los cinco libros postreros de la corónica general de España*. Córdoba: Ramos, 1586. Guamán Poma habla de 6612 (f. 25 [25]) años.
761 F. 4 [4].
762 Sobre el debate en torno a la supuesta "donación" papal véase Joseph Hoffer. *La ética colonial española en el Siglo de Oro*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1957, cap. III.

se menciona como todo aquel que aceptó la majestad de Cristo, del Papa y de los reyes fue tratado, por éstos últimos con bondad y dignidad. En esta parte se construye, a nivel del discurso, la paz y la sublimación de toda contingencia al interior de la verdadera fe. Lo extraño deja de serlo, lo mismo que el bárbaro o el pagano. La humanidad del otro se reconoce y se respeta.

Tras esta elucubración viene la parte del requerimiento, propiamente dicho. Al requerido se le pide que asuma las verdades dichas y que, sí lo necesitase, lo piense con detenimiento y tiempo. Asimismo se le pide que acepte la autoridad del Papa y del Monarca hispano como Príncipe Cristiano que es. De acatar esto, el requerido sería recibido, como se señaló, con benignidad y amor, y será llenado de dádivas y de privilegios. La última sección es, sin dudas, la más impactante pues en ella la violencia se construye de una manera increíble a través del más rutinario formulismo.

Para esa violencia santa, el *Requerimiento* invoca a Dios. Es una violencia justa que se le hace a quien niega el verdadero credo. Casi parece un compendio de todas las violencias de las que hace gala el Antiguo Testamento en el que un Dios justo y vengativo arrasa y destruye a los pueblos que se alejaron de su ley. El Génesis, el Éxodo y el propio libro de Josué (en el que al parecer se inspira el *Requerimiento*) son páginas de extrema violencia en la que el anciano, el hombre, la mujer y el niño deben sufrir la venganza y la ira santa del pueblo escogido por Dios.

La misma carga se desprende del escrito de Palacios Rubio, que anuncia la guerra por todas partes y que todo aquel pertinaz (no importando su condición o edad) será sometido a justa esclavitud. Una frase realmente impactante es la que sostiene esto "y os haremos todos los males y daños que pudiéramos, como a vasallos que no obedecen ni quieren recibir a su señor y le resisten" y que solamente es superada por la rudeza temible de esta otra: "y protestamos que las muertes y daños que de ello se siguiesen sea a vuestra culpa y no de sus Majestades, ni nuestra, ni de estos caballeros que con nosotros vienen". Desde ese entonces, la violencia se volvió discurso legítimo en su manera más pedestre: tomando la forma de un par de párrafos escritos en esa clásica letra procesal del temprano siglo XVI.[763]

763 AGI. "Requerimiento a los indios de Tierra Firme". PANAMA,233,L.1,F.49R-50V, 1513.

El asunto es que tan capital documento se volvió la excusa perfecta para anular el escrúpulo y el remordimiento, a la par de permitirle al conquistador estar en paz con su conciencia. De la misma manera, y no en pocos casos, el *Requerimiento* fue utilizado también de forma maliciosa, solo como una formalidad o como la excusa perfecta para el más brutal de los saqueos. En todo caso, su uso no estuvo exento de polémica ¿cómo podían entender los naturales de distintas partes del enorme Nuevo Mundo un texto de política y teología tan complejo? ¿Bastaba el uso de indios lenguas (intérpretes) para que las poblaciones nativas entiendan la esencia del mensaje? ¿Se les daba el tiempo necesario a los requeridos para que sopesen lo que se les ofrecía? Sobre todo esto hay referencias, algunas anecdóticas; otras catastróficas pero, en todo caso, en ellas la desgracia lingüística se traslucía en las letras de tal papel.

9.2. La aplicación del *Requerimiento*

En base a las crónicas que han sobrevivido puede decirse que el *Requerimiento* fue utilizado en Cajamarca en el momento supremo cuando Atahualpa tuvo frente a sí al cura Vicente Valverde y al *lengua* Felipillo. Mucho antes, tal documento y exhortación fue usado desde 1514 hasta la misma Conquista del Perú y su uso se prolongaría hasta después de los sucesos de 1532, tal cual se verá.

El primer uso del *Requerimiento* ocurrió el 19 de junio de 1514 en las costas de Santa Marta (actual Colombia) cuando Pedrarias Dávila arribó ahí con 60 hombres que estaban a punto de encontrarse con una multitud de indios. Inmediatamente Pedrarias ordenó a un tripulante llamado Gonzalo Fernández que lea el *Requerimiento* con ayuda de un indio traductor. El momento, narrado por Gonzalo Fernández de Oviedo, es de mucha tensión: luego de que ese hombre terminó su alocución sobrevino un silencio de incertidumbre que se vio interrumpido por una verdadera lluvia de flechas. El mensaje de Palacio Rubios o no había sido entendido o fue ignorado en su totalidad por parte de los indios.[764]

764 Gonzalo Fernández de Oviedo. *Historia General y Natural de las Indias*. Madrid: Academia Nacional de la Historia, 1851 [1535], p. XXIV. El pasaje en su totalidad se encuentra en

De ahí en adelante, los lugartenientes de Pedrarias Dávila usaron del *Requerimiento* reiteradamente. También lo hizo Hernán Cortés en sus andanzas por la Nueva España. Ya en 1526 el emperador Carlos V ordenó que toda expedición descubridora llevase consigo una copia del *Requerimiento* y la orden fue tan contundente que los conquistadores del Perú la cumplieron tal cual se verificó antes y después de los sucesos de Cajamarca. Para 1533, el uso de tal fórmula continuó a tal punto que Pizarro recibió, a menos de un año de habérselo leído a Atahualpa, una nueva versión del texto para que la tenga y utilice en futuras conquistas. El texto que recibió el Conquistador del Perú difiere mínimamente del de 1513 y es el que se trascribe a continuación:

> [1533]
> La forma y orden que se ha de tener en el requerimiento que de parte de su Majestad se ha de hacer a los Indios Caribes, alzados en la provincia del Perú, es el siguiente: De parte del Emperador y Rey don Carlos, y doña Juana, su madre, Reyes de Castilla, de León, de Aragón, de las dos Sicilias, de Jerusalén, de Navarra, de Granada, de Toledo, de Valencia, de Galicia, de Mallorca, de Sevilla, de Cerdeña, de Córdoba, de Córcega, de Murcia, de Jaén, de los Algarves, de Algecira, de Gibraltar, de las islas de Canaria, de las Indias, islas y tierra firme del mar Océano, Condes de Barcelona, Señores de Vizcaya y de Molina, Duques de Atenas y Neopatria, Condes de Ruysellón y de Cerdeña, Marqueses de Oristán y de Gociano, Archiduque de Austria, Duques de Borgoña y de Bravante, Condes de Flandes y de Tirol, etc. Domadores de gentes bárbaras.
>
> Sus criados os notificamos y hacemos saber, como mejor podemos, que Dios nuestro Señor, uno y eterno, creó el cielo y la tierra, y un hombre y una mujer, de quien nos y vosotros y todos los hombres del mundo fueron y son descendientes y procreados, y todos los que después de nosotros vinieran. Mas por la muchedumbre de la generación que de estos ha salido desde [hace] cinco mil y hasta más años que el mundo fue creado, fue necesario que los unos hombres fuesen por una parte y otros por otra, y se dividiesen por muchos Reinos y provincias, que en una sola no se podían sostener y conservar.

la Segunda parte, Lib. X, cap. 7.

De todas estas gentes Dios nuestro Señor dio cargo a uno, que fue llamado S. Pedro, para que de todos los hombres del mundo fuese señor y superior a quien todos obedeciesen, y fue cabeza de todo el linaje humano, dondequiera que los hombres viniesen en cualquier ley, secta o creencia; y dióle todo el mundo por su Reino y jurisdicción, y como quiera que él mandó poner su silla en Roma, como en lugar más aparejado para regir el mundo, y juzgar y gobernar a todas las gentes, cristianos, moros, judíos, gentiles o de cualquier otra secta o creencia que fueren. A este llamaron Papa, porque quiere decir, admirable, padre mayor y gobernador de todos los hombres.

A este San Pedro obedecieron y tomaron por señor, Rey y superior del universo los que en aquel tiempo vivían, y así mismo han tenido a todos los otros que después de él fueron elegidos al pontificado, y así se ha continuado hasta ahora, y continuará hasta que el mundo se acabe.

Uno de los Pontífices pasados que en lugar de éste sucedió en aquella dignidad y silla que he dicho, como señor del mundo hizo donación de estas islas y tierra firme del mar Océano a los dichos Rey y Reina y sus sucesores en estos Reinos, con todo lo que en ella hay, según se contiene en ciertas escrituras que sobre ello pasaron, según se ha dicho, que podréis ver si quisieseis. Así que sus Majestades son Reyes y señores de estas islas y tierra firme por virtud de la dicha donación; y como a tales Reyes y señores algunas islas más y casi todas a quien esto ha sido notificado, han recibido a sus Majestades, y los han obedecido y servido y sirven como súbditos lo deben hacer, y con buena voluntad y sin ninguna resistencia y luego sin dilación, como fueron informados de los susodichos, obedecieron y recibieron los varones religiosos que sus Altezas les enviaban para que les predicasen y enseñasen nuestra Santa Fe y todos ellos de su libre, agradable voluntad, sin premio ni condición alguna, se tornaron cristianos y lo son, y sus Majestades los recibieron alegre y benignamente, y así los mandaron tratar como a los otros súbditos y vasallos; y vosotros sois tenidos y obligados a hacer lo mismo.

Por ende, como mejor podemos, os rogamos y requerimos que entendáis bien esto que os hemos dicho, y toméis para entenderlo y deliberar sobre ello el tiempo que fuere justo, y reconozcáis a la Iglesia por señora y superiora del universo mundo, y al Sumo Pontífice, llamado Papa, en

su nombre, y al Emperador y Reina doña Juana, nuestros señores, en su lugar, como a superiores y Reyes de esas islas y tierra firme, por virtud de la dicha donación y consintáis y deis lugar que estos padres religiosos os declaren y prediquen lo susodicho.

Si así lo hicieseis, haréis bien, y aquello que sois tenidos y obligados, y sus Altezas y nos en su nombre, os recibiremos con todo amor y caridad, y os dejaremos vuestras mujeres e hijos y haciendas libres y sin servidumbre, para que de ellas y de vosotros hagáis libremente lo que quisieseis y por bien tuvieseis, y no os compelerán a que os tornéis cristianos, salvo si vosotros informados de la verdad os quisieseis convertir a nuestra santa Fe Católica, como lo han hecho casi todos los vecinos de las otras islas, y allende de esto sus Majestades os concederán privilegios y exenciones, y os harán muchas mercedes.

Y si así no lo hicieseis o en ello maliciosamente pusieseis dilación, os certifico que con la ayuda de Dios, nosotros entraremos poderosamente contra vosotros, y os haremos guerra por todas las partes y maneras que pudiéramos, y os sujetaremos al yugo y obediencia de la Iglesia y de sus Majestades, y tomaremos vuestras personas y de vuestras mujeres e hijos y los haremos esclavos, y como tales los venderemos y dispondremos de ellos como sus Majestades mandaren, y os tomaremos vuestros bienes, y os haremos todos los males y daños que pudiéramos, como a vasallos que no obedecen ni quieren recibir a su señor y le resisten y contradicen; y protestamos que las muertes y daños que de ello se siguiesen sea a vuestra culpa y no de sus Majestades, ni nuestra, ni de estos caballeros que con nosotros vienen; y de cómo lo decimos y requerimos pedimos al presente escribano que nos lo dé por testimonio signado, y a los presente rogamos que de ello sean testigos.

Señalada del Conde, Doctor Beltrán. Licenciado Carabajal. Licenciado Bernal, Licenciado Mercado de Peñalosa. Esta se despachó para el Marqués don Francisco Pizarro en ocho de Marzo, de mil quinientos y treinta y tres, cuando se le envió provisión para que pudiese continuar la conquista y población de las provincias del Perú.[765]

765 Sale de *La legislación colonial española de Indias*. En http://www.gabrielbernat.es/espana/leyes/requerimiento/requerimiento.html (visualizado el 2 de febrero del 2014).

Hay pistas que señalan que el documento se utilizó también en Río de la Plata y en lo que es ahora Kansas.[766] Y, claro está, en la Conquista del Perú el documento de Palacios Rubio se usó con mucha frecuencia hasta su momento cumbre en la plaza de Cajamarca en noviembre de 1532. No se le ha prestado mucha atención a este hecho porque ningún cronista pone de una forma manifiesta el protocolo de lectura del *Requerimiento*. Lo que ha sobrevivido son dos tipos de menciones discursivas que señalan que se está ante ese ceremonial político-religioso. Por un lado sí hay cronistas, testigos presenciales, que mencionan que a los indios se les leyó el documento; más, por el otro, hay cronistas que señalan que a los indios se le leen frases extraídas del *Requerimiento* lo que nos da pruebas de que se está cumpliendo con la ordenanza real de aplicarlo.

La siguiente sección estará dedicada a analizar el *Encuentro* de Cajamarca y el rol de la violencia que se desprende del *Requerimiento*. Por ahora, se presentara las pistas que permiten sostener otros momentos en que el texto de Palacios Rubio se utilizó en el Perú de los tiempos aurorales de la Conquista. Así, la carta de Hernando Pizarro de 1533 avisa que a Atahualpa no solo se le leyó el texto en cuestión en los momentos previos de su captura sino que también se hizo lo propio cuando ya se hallaba prisionero. El encargado de requerirlo en esta oportunidad fue el mismo Francisco Pizarro. Tal idea se desprende de este fragmento:

> El gobernador le dijo [a Atahualpa] que no venía a hacer guerra a los indios, sino que el Emperador, nuestro señor, que era señor de todo el mundo, le mandó a venir, porque le viese y le hiciese saber las cosas de nuestra fe, para sí quisiese ser cristiano; y que aquella tierra y todas las demás eran del Emperador, y que le había de tener por señor; y le dijo que era contento.[767]

La idea del *Requerimiento* está latente en ese diálogo. Se da a entender el poderío universal del Emperador —que Pizarro entiende por Real Patronato— y su misión de llevar por el orbe la verdadera fe. De la misma

766 Paulino Castañeda Delgado. *La teocracia pontifical en las controversias sobre el nuevo mundo*. México D.F: Universidad Autónoma de México, 1996, p. 402.
767 Hernando Pizarro. *Carta*. En *Biblioteca Peruana. Primera Serie*. Lima: Técnicos, 1968 [1533], p. 124.

manera, al inca se le vuelve a *requerir* y la frase "para sí quisiese ser cristiano" así lo da a entender. Lo importante aquí, a diferencia de lo que había ocurrido en el requerimiento de Valverde, es que en este diálogo Pizarro logra que el inca acepte el poderío religioso y político de sus captores tal cual lo hace saber la lacónica frase "y le dijo que era contento".

Miguel de Estete, en su *Noticia del Perú* de 1535, también refiere que el referido diálogo se dio y que el Inca prisionero fue *requerido* por Pizarro. No obstante, este cronista es más cauteloso en su escribir, y más bien le preocupa que quede muy en claro que Atahualpa tuvo excelentes intérpretes que le tradujeron con calma y claridad el mensaje del *Requerimiento*. Sin embargo, a Estete no lo queda más que solo dejar entrever una optimista duda sobre el sometimiento del Inca: "Creo yo que asentó con él la paz de parte de S.M. y que él se dio por su vasallo, y que se hicieron aquellas diligencias que se suelen hacer".[768]

Francisco de Jerez, por su parte, en su versión de la Conquista de 1534, señala que Francisco Pizarro leyó el *Requerimiento* en la isla de Poechos el 16 de mayo de 1532. Lo dice con toda claridad:

> El Gobernador los recibió [a los indios de Poechos que venían en paz] a todos con mucho amor, y les notificó el requerimiento que su Majestad manda para atraellos en conocimiento y obediencia de la Iglesia y de su Majestad; y entendiéndolo ellos por sus lenguas, dijeron que querían ser vasallos, y por tales los recibió el Gobernador con la solemnidad que se requiere.[769]

Lo dicho por Jerez demuestra que Pizarro siempre anduvo con el mensaje del *Requerimiento* (aun antes que el rey le enviara una retocada versión del mismo en 1533) y que tal vez hacía de él una simple reseña o parafraseo. Se menciona, asimismo, la preocupación para que el texto sea entendido por los indios requeridos de ahí que se señale la presencia

768 Miguel de Estete. *Noticia del Perú*. En *Biblioteca Peruana. Primera Serie*. Lima: Técnicos, 1968 [1534], p. 379. Recientemente se ha puesto en duda la autoría de esa *Noticia* más no entraremos en el debate sobre esa cuestión ya que escapa a los propósitos de esta investigación.

769 Francisco de Jerez. *Verdadera Relación de la Conquista del Perú*. En *Biblioteca Peruana. Primera Serie*. Lima: Técnicos, 1968 [1534], p. 205.

de los *lenguas*. Debe destacarse un hecho singular: los indios llegaron en paz, aceptaron supuestamente el requerimiento y comenzaron a servir a los hispanos. Como se sabe la gente de esta zona rápidamente se puso de lado de los hispanos, no por efectividad persuasiva del texto de Palacios Rubio, sino más bien por la tirria y cansancio que las etnias de Tumbes tenían hacia los Incas.

En la misma crónica de Jerez se encuentra un pasaje que narra un triple requerimiento. Como varias etnias de Tumbes aún no venían a mostrar sumisión a los hispanos, Pizarro decidió enviar a su hermano Hernando a requerir la venida en paz de esos pueblos. Al primer intento, los indios ignoraron el pedido del capitán Pizarro, más bien le hicieron saber que eran belicosos. Al segundo intento, esta vez llevado a cabo por un anónimo capitán hispano, los indios respondieron con violencia y por ello —dice el cronista— fueron desbaratados. Recién al tercer intento, los indios "vinieron de paz, y el capitán los recibió; y dejando toda aquella provincia pacificada, se volvió donde el Gobernador [Pizarro] estaba".[770]

Siguiendo con el testimonio de Jerez, se sabe que el otro momento, luego de la captura y posterior ejecución de Atahualpa, en el que hay un solemne requerimiento es durante la "coronación" de Túpac Hualpa, el otro hijo de Huayna Capac. En esa escena es el propio Francisco Pizarro quien requiere al joven y nuevo inca:

> Cuando el Gobernador hubo puesto en el estado y señorío de esta tierra a Atabalipa el menor [es decir, Túpac Hualpa], díjole el Gobernador que le quería notificar lo que su Majestad manda, y lo que ha de hacer y cumplir para ser su vasallo.[771]

El momento debió haber sido de una moderada tensión. El nuevo inca no responde al requerimiento pizarrista y más bien señala que debe entrar en recogimiento y aislamiento por espacio de cuatro días, que tal era la costumbre de sus mayores. Tras ese lapso, el inca salió de su retiro y anunció que aceptaba lo requerido. En ese momento, pareció que el mundo

770 Francisco de Jerez. *Verdadera Relación de la Conquista del Perú*. En *Biblioteca Peruana. Primera Serie*. Lima: Técnicos, 1968 [1534], p. 206.
771 Francisco de Jerez. *Verdadera Relación de la Conquista del Perú*. En *Biblioteca Peruana. Primera Serie*. Lima: Técnicos, 1968 [1534], p. 264.

entraba en un nuevo orden. Tal es una figura retórica renacentista y barroca: las trompetas comenzaron a sonar, el inca se dio por vasallo del rey y el nuevo soberano —incitado por Pizarro— se animó a alzar el estandarte real; la paz —que prometió el *Requerimiento*— se había materializado.[772]

Pedro Sancho de la Hoz también tiene su versión del anterior episodio. En *La relación para Su Majestad* de 1534, éste relator es quien tal vez describe con mayor profusión la ceremonia de lectura del *Requerimiento* al inca Túpac Huallpa tras su "entronización".[773] Difiere del testimonio de Jerez por aportar detalles claves que afianzan esa idea de eliminar la violencia para alcanzar el universo armónico que sostenía la cultura política del Renacimiento. En su crónica, Sancho de la Hoz refiere que tras la "coronación" del nuevo inca, Pizarro y Túpac Huallpa comieron a la usanza andina y en ese banquete el Conquistador del Perú le pregunta al inca sobre cuándo "podría decirle las cosas que tenía que decirle en nombre de Su Majestad" a lo que el señor andino responde que al día siguiente.

En la fecha pactada, Pizarro apareció radiante, con sus mejores ropajes y con un selectísimo séquito que encabezaba el Alférez Real con el estandarte de la Monarquía. El cronista refiere que la ocasión lo ameritaba por tratarse de una "ceremonia de amistad y de paz". Por el lado andino aparecieron medio centenar de curacas principales a los que un escribano preguntó su nombre y procedencia para dejar de ello constancia. Ante tan selecta concurrencia, Pizarro habló y dijo:

> […] que el Emperador D. Carlos nuestro señor de quien eran criados y vasallos los españoles que estaban en su compañía, le habían enviado a aquella tierra para darles a entender y predicarles cómo un solo Señor Criador del cielo y de la tierra, Padre, Hijo y Espíritu Santo, tres personas distintas y un solo Dios verdadero, los había criado, y les daba la vida y el ser, y hacía nacer los frutos de la tierra con que se sustentaban, y a este fin, les enseñara lo que habían de hacer y de guardar para salvarse; y cómo por mano de este nuestro Señor Dios Todopoderoso y de sus vicarios que dejó en la tierra, porque él subió al cielo donde ahora habita y será

772 Francisco de Jerez. *Verdadera Relación de la Conquista del Perú*. En *Biblioteca Peruana. Primera Serie*. Lima: Técnicos, 1968 [1534], p. 264.
773 Pedro Sancho de la Hoz. *Relación para Su Majestad*. En *Biblioteca Peruana. Primera Serie*. Lima: Técnicos, 1968 [1534], p. 284.

> glorificado eternamente, fueron dadas aquellas provincias al Emperador para que se hiciera cargo de ellas, el cual le mandaba para que los doctrinase en la fe cristiana y los pusiera bajo su obediencia; y que todo lo tenía por escrito a fin de que lo escuchasen y cumpliesen, lo cual les hizo leer y declarar palabra por palabra por medio de un intérprete.[774]

Como puede apreciarse, Sancho de la Hoz está parafraseando con prolijidad el texto del *Requerimiento* y lo hace pues entiende que tal acto debe ser puesto de relieve para indicarle al Rey que esta parte del mundo ya estaba sujeta a su autoridad y la del mismo Dios por lo que solo podría esperarse la paz. Esa paz, a su vez, se debía materializar en gestos de alto contenido simbólico y es precisamente lo que ocurre: como en el relato de Jerez, aquí también se ve al inca alzando y batiendo el estandarte real para —luego— los dos señores, Pizarro y Túpac Huallpa, fusionarse en un abrazo.

Ahora, se retrocederá al momento más polémico del uso del *Requerimiento*, es decir, al encuentro de Cajamarca de noviembre de 1532. La lectura del documento, en ese momento supremo, y la consecuente incomprensión del complejo lenguaje, sumada a la controvertida función del indio lengua y la retahíla de gestos y rituales que ahondaron la incomunicación solo pudieron delinear una verdadera *Tragedia lingüística*.

774 Pedro Sancho de la Hoz. *Relación para Su Majestad*. En *Biblioteca Peruana. Primera Serie*. Lima: Técnicos, 1968 [1534], p. 284.

CAPÍTULO 10
La Tragedia lingüística

10.1. El Encuentro en Cajamarca: noviembre de 1532

Aunque se sostiene con recurrencia que el *Encuentro*[775], ocurrido en el tambo de Cajamarca en noviembre de 1532, entre Atahualpa y Pizarro; es uno de esos hitos traumatizantes de la Historia del Perú; sigue siendo poca la dedicación que la historiografía le ha dado al análisis hermenéutico de ese momento.[776] En ese sentido, un reciente libro de Iván R. Reyna enmarca su análisis en la línea de cómo la memoria procesó, en los años y centuria posteriores, el cara a cara entre el inca, el cura Valverde y Pizarro.[777]

Este último autor hace muy bien en remarcar que la memoria no es el intento de rebobinar en el cerebro un hecho *tal cual fue*, sino que

---

775 Desde aquí diremos así sobre este evento: *Encuentro*.

776 Tan crucial momento ha sido estudiado por José Antonio del Busto. *Pizarro*. 2 ts. Lima: PetroPerú, 2001, cap. I y cap. II; José Luis Martínez. "El fracaso de los discursos: el desencuentro de Cajamarca". En Ana María Lorandi, Carmen Salazar-Soler y Nathan Wachtel (comps.). *Los Andes: cincuenta años después. Homenaje a John Murra*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003, pp. 171-205; Antonio Cornejo Polar. "El comienzo de la heterogeneidad en las literaturas andinas: voz y letra en el *diálogo* de Cajamarca". *Signos literarios 2*. Julio-Diciembre, 2005, pp. 169-236 y Carmela Zanelli. "De Cajamarca a Huarina: imágenes conflictivas de la escritura en tres textos coloniales". *Boletín del Instituto Riva Agüero del Perú*. N° 33, 2006, pp. 89-107.

777 Iván R. Reyna. *El encuentro de Cajamarca*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2010.

—recogiendo lo sostenido por Frow— se trata de un proceso de *reconstrucción más que de recordación*. Y así lo hicieron los denominados cronistas de la conquista y es por ello que, con solo un par de años de diferencia entre una redacción y otra, podemos encontrar, como bien lo apunta Reyna, varios "encuentros de Cajamarca".[778]

Ya en otros pasajes de este estudio se ha sostenido que no interesa alcanzar una versión de historia objetiva (en su acepción más estricta como esa corriente que un día creyó en la historia como *ciencia de la verdad*) sino que se trata justamente de entrar al análisis de cada una de esas memorias que testigos (como Jerez o Pizarro) y luego "historiadores" (como Guamán Poma o Garcilaso) construyeron para dejar una propia versión. En ese sentido, se entrará a la visión que cada uno de esos autores dejó de ese acontecimiento para hallar en cada una de esas reconstrucciones los elementos que fomentaron —al entender de cada uno— la violencia en este constructo semántico que se ha denominado *tragedia lingüística*.[779]

La escena que los narradores describen tienen todos los ingredientes necesarios para que tal tragedia se produzca: un choque cultural, el menosprecio del uno al otro, el enfrentamiento religioso y la incomprensión del leguaje.[780] Tal vez el último elemento, la incomprensión del lenguaje, pueda ser el que el englobe a todos los otros: el hecho de que se corten los canales de comunicación anulan la posibilidad de entendimiento. Esto es muy grave, pues cuando el lenguaje cae, ya nada tiene sentido y, así, las puertas para la violencia se abren de par en par. Desde la crónica de Jerez hasta la segunda parte del escrito de Garcilaso de la Vega se develará el fenómeno de esa violencia que marcará a los Andes por centurias, y tal vez hasta el día de hoy.

Ya se han hecho muy buenas y completas descripciones de cómo fue la llegada de Atahualpa a la plaza (tal vez de forma triangular) del tambo

---

778 Iván R. Reyna. *El encuentro de Cajamarca*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2010, pp. 20, 21 y 33.

779 Término acuñado por Carmela Zanelli en su artículo "De Cajamarca a Huarina: imágenes conflictivas de la escritura en tres textos coloniales". *Boletín del Instituto Riva Agüero del Perú*. N° 33, 2006, p. 98.

780 Los narradores a los que nos referimos son los primeros cronistas de la Conquista y luego los testimonios de Betanzos, Cieza, Guamán Poma y Garcilaso de la Vega.

de Cajamarca.[781] En esas reconstrucciones queda muy en claro el ritual de desplazamiento del Inca que remarcaba su figura sacra. Por el otro lado, ha quedado patente la perplejidad, temor e inseguridad de los hispanos que, escondidos, esperaban la llegada del señor andino. No obstante, debe tenerse en cuenta que la intención de los conquistadores era la de atacar, pues las directivas que habían recibido en ese sentido por parte de Pizarro ya preveían que esa tarde-noche iba a terminar en batalla.

Lo que para efectos de este libro interesa es el *cara a cara* entre el soberano inca, por un lado, y el dominico Vicente Valverde y el indio *lengua* que lo acompañaba (Felipillo o Martincillo), por el otro.[782] Ese instante está lleno de significados. Es altamente probable que ahí el cura haya parafraseado el *Requerimiento* que se ha analizado profusamente en el capítulo anterior. De la misma manera, es interesantísimo intentar saber qué se dice con respecto a la traducción que intentó hacer el indio *lengua*. El caso es que, lo que ahí ocurre, deviene en perplejidad absoluta: el sacerdote intenta *requerir* al inca, el intérprete no puede *traducir* el mensaje, el inca se ofusca y se siente engañado y por ello arroja la Biblia y/o breviario que se le alcanzó; entonces el cura se horroriza y grita *¡Santiago!* y desde ahí todo se vuelve caos y la muerte de cientos sobreviene.

El encuentro en la *Carta* de Hernando Pizarro es lacónico más no por ello carente de intencionalidad y significados.[783] Pizarro no oculta su intención de delinear al soberano inca como un hombre agresivo. Para ello, añade en su relato a unas indias que le advierten a los hispanos —horas antes de la cita— que Atahualpa venía con toda la intención de matar a los conquistadores, de ahí que, en esta versión, éstos últimos son presentados a la defensiva.[784] El momento del *Encuentro* es para Pizarro de la siguiente

781 José Antonio del Busto. *Pizarro*. 2 ts. Lima: PetroPerú, 2001, cap. II. Sobre las "plazas" incas, al parecer éstas solían ser triangulares. Para Cajamarca, así lo sostiene Nazario Chávez del Aliaga. *Cajamarca*. Lima: Leoncio Prado, 1955-1957. Juan Günther supone, a la par, que la plaza de Lima, en tiempos prehispánicos, también fue triangular. Sobre esto último véase *Jornadas de Lima. Programa de toma de conciencia del Centro Histórico de Lima*. Lima: Patronato de Lima, 1992.

782 Algunas versiones mencionan a Martincillo, otras a Felipillo.

783 Hernando Pizarro. *Carta*. En *Biblioteca Peruana. Primera Serie*. Lima: Técnicos, 1968 [1533], p. 123.

784 Hernando Pizarro. *Carta*. En *Biblioteca Peruana. Primera Serie*. Lima: Técnicos, 1968 [1533], p. 122.

manera: Atahualpa llega a una plaza solitaria y de pronto sale el dominico para "hablarle en nombre del gobernador [Francisco Pizarro]". El sacerdote comienza su parlamento diciendo que era sacerdote y que era enviado por el Emperador para enseñarle las cosas de la fe y que si quería ser cristiano. Hecho el *Requerimiento*, Valverde le alcanza al Inca "aquel libro de las cosas de Dios"[785] y éste lo arroja al suelo.

Hasta aquí cabe remarcar que no se menciona la presencia de un intérprete en esta conversación. Es más, el relator no menciona la presencia de los *lenguas* en ninguno de los diálogos anteriores y posteriores al evento que aquí se analiza, sin embargo, eso no parece preocuparle: su narración construye una comunicación fluida. De esta manera, tras el acto de arrojar el libro sagrado, el Inca habla y dice que es menester que los españoles devuelvan todo lo que habían tomado de su tierra. Tras ese pedido, Atahualpa se levanta en sus andas y ordena el ataque. Ahora —a decir del narrador— quien está eufórico es Valverde que increpará a Pizarro para que inicie el ataque.

Los niveles de análisis al que nos lleva la *Carta* de Pizarro pueden ir por estas líneas: no se menciona a intérpretes en tan capital diálogo, por lo que lo escrito por Pizarro es una reconstrucción de un diálogo fluido y al mismo nivel entre las partes implicadas, lo que es propicio para su fin que no es otro que apuntar a que el *Requerimiento* fue rechazado y de que la guerra, en este caso, era justa.

El cronista acusa a la soberbia de Atahualpa para el desencadenamiento de la violencia. Esto es grave puesto que por aquél entonces se tenía a la soberbia como el mayor y la raíz de todos los pecados. Los Padres de la Iglesia —y en eso la doctrina político-religiosa era clarísima— dividían a la soberbia en cuatro faltas: 1) no agradecer a Dios por lo que se tiene 2) poner los méritos propios por encima de la grandeza de Dios 3) vanagloriarse por bienes que no se tiene y, finalmente (y la más grave) 4) creerse —el individuo— tan superior que no quiere sujetarse a autoridad ninguna.[786] Sobre todo lo último es lo que Hernando Pizarro quiere aplicar en el

785 No se señala que sea ni a la Biblia, ni un breviario, ni el texto del *Requerimiento* en forma de libro.

786 Así lo define el Gregorio Magno, padre de la Iglesia. Véase Juan Machado de Chávez. *Perfecto confesor y cura de almas*. Tomo I. Barcelona: La Cavallería, 1641, p. 520.

Encuentro: el inca no quiere someterse ni a Dios ni a su Monarca ungido, de ahí que deba caerle todo el peso de la violencia santa. En otro pasaje de la *Carta*, se narra cómo Pizarro interroga al inca preguntándole el por qué había arrojado el libro santo a lo que el señor andino responde que había hecho tal cosa en virtud de que, tanto algunos caciques como un capitán español que había fungido de embajada, le habían asegurado que los hispanos eran simplemente humanos y que se había confiado de ello.[787]

Sobre la actitud de Atahualpa en la *Carta* —que otros testimonios retomaran de manera algo similar— bien podría ser una protesta que, por ejemplo, Titu Cusi pondría en la boca de su padre Manco Inca: esta diría que los blancos habían cerrado todo intento propiciatorio para iniciar lazos de reciprocidad.[788] El mismo Hernando Pizarro tuvo encuentros previos con el Inca en el que éste acusa al segundo de soberbioso, de nunca dar la cara y de jactarse de que los hispanos eran gente débil.[789] No obstante, también se percibe a un Pizarro muy altivo y poco conocedor de las costumbres andinas a tal punto que habla de igual a igual con el inca. Entonces, de nuevo regresamos a la idea de que la fuerza se vuelve protagonista cuando la gente andina también observa que los otros (es decir los hispanos) no cumplen con las cortesías y ceremonias que la reciprocidad exige.

En otro escenario narrativo, más precisamente en *La conquista del Perú* de Mena, El *Encuentro* tiene un sabor discursivo muy parecido al de Pizarro y su *Carta* aunque con notables añadidos.[790] En primer lugar menciona a su colega Hernando Pizarro y señala que él mismo llevó —en las ancas de su caballo— a un indio *lengua* para que tradujera el primer encuentro que él sostuvo con Atahualpa. En esa reunión previa, según Mena, Hernando Pizarro intentó por todos los medios, a través del intérprete, que el inca, ante su presencia, levantará la cara para conversar con él viéndole a los ojos, a lo cual Atahualpa no hizo caso. Luego, Mena señala cómo los canales de comunicación se van cortando por el choque cultural y la descortesía

787 Hernando Pizarro. *Carta*. En *Biblioteca Peruana. Primera Serie*. Lima: Técnicos, 1968 [1533], p. 124.

788 Véase del capítulo 5, el parágrafo: *"La reciprocidad traicionada*. La violencia en los Andes según Titu Cusi Yupanqui" de la *Segunda Parte* de este libro.

789 Hernando Pizarro. *Carta*. En *Biblioteca Peruana. Primera Serie*. Lima: Técnicos, 1968 [1533], p. 121-122.

790 Cristóbal de Mena. *La conquista del Perú*. En *Biblioteca Peruana. Primera Serie*. Lima: Técnicos, 1968 [1534].

que éste auspicia. Así, se menciona que el Inca mandó a traer chicha para beber con Hernando Pizarro pero, por decisión de éste último, "no bebieron". Ya se ha señalado, en otro pasaje de este estudio, lo grave que resulta el rechazar un copón de chicha ya que el libar con el otro permite iniciar los lazos de reciprocidad tan caros en el mundo andino. En todo caso, los hispanos acuerdan con el inca lo necesario para el *Encuentro*.

Como en el caso anterior, Mena también pinta a un Atahualpa ladino y agresivo.[791] Según su relato, el inca venía a la reunión con un ejército camuflado y listo para dañar a los cristianos. Por otro lado, el cronista también es muy específico y detallista al describir la disposición de guerra que los conquistadores habían hecho en el tambo de Cajamarca a tal punto que parecía un verdadero fortín. Ahí, los cristianos estaban listos para la emboscada: nueve escopetas, una veintena de hombres a caballo, cuatro piezas de artillería, entre otras armas.[792]

La narración del *Encuentro* en sí, por parte de Mena, es más lacónica que la de Hernando Pizarro. Se menciona un añadido bastante peculiar: el cura Valverde sale con una cruz en la mano (que el cronista reafirma con una + caligráfica) y con ella —dice el cronista— "[el sacerdote] dirá las cosas de Dios". En esta sección discursiva parece no haber pista expresa del *Requerimiento*, ni una frase, ni un parafraseo que nos aproxime al referido texto; solamente se menciona que el cura le dice al Inca que los hispanos quieren ser sus amigos. Como hizo Hernando Pizarro, Mena también señala —aunque invirtiendo el orden cronológico— de que el Inca se pone de pie para reclamar lo que es suyo. Tras eso, el cronista deja deslizar la idea de un requerimiento por parte del sacerdote el cual, supuestamente, es rechazado cuando Atahualpa tira el libro al suelo (que previamente había recibido de Valverde).[793]

Un detalle particular que añade Mena a su narración es que al *lengua* que aquí está actuando (no sabemos si es Felipillo o Martincillo) le da un rol extremadamente servil. En primer término aparece como un objeto

791 Cristóbal de Mena. *La conquista del Perú*. En *Biblioteca Peruana. Primera Serie*. Lima: Técnicos, 1968 [1534], p. 143.
792 Cristóbal de Mena. *La conquista del Perú*. En *Biblioteca Peruana. Primera Serie*. Lima: Técnicos, 1968 [1534], pp. 144 y 145.
793 Cristóbal de Mena. *La conquista del Perú*. En *Biblioteca Peruana. Primera Serie*. Lima: Técnicos, 1968 [1534], p. 145.

llevado en las ancas del caballo por Hernando Pizarro al primer encuentro con el Inca. Luego, en el momento más tenso que se suscita tras el arrojo del libro sagrado, vemos a ese indio recogiendo el texto para devolvérselo en las manos al sacerdote.[794] Que se tenga en cuenta que tal indio *lengua* —uno de los capturados por Ruiz y luego llevado a España y "entrenado" como intérprete— no era un quechua sino que es muy probable que haya salido de la isla de Puná o de Tumbes y que, por lo tanto (tal cual se verá) no hablaba el quechua como lengua materna sino como idioma impuesto por los cuzqueños a quienes estos *lenguas* tenía por sus conquistadores. En otros testimonios se percibe como estos intérpretes eran vistos como vendidos o traidores por servir con ahínco a los hispanos.[795]

Con el libro ya en las manos, Valverde pierde los papeles y comienza a vociferar "[…] salid cristianos y venid a estos enemigos perros que no quieren las cosas de Dios".[796] De esa línea altisonante se pueden inferir un par de asuntos, ambos entrelazados. El primero de ellos es llamar *perros* al inca y a su gente, y el segundo, el hecho de decir que no se quería aceptar a Dios da a entender, en cierta forma, que se le había *requerido* por él. De esa manera el insulto *perro* animaliza a los andinos ahí presentes porque su rey ha rechazado a Jesucristo.[797] La humanidad en la verdadera Fe, que el *Requerimiento* tiene como requisito par a ser tratado con amor, no se da aquí: al estar frente a paganos contumaces, era lícita la guerra. Casi parece sostener el sacerdote que vayan tranquilos los soldados escondidos a descargar sus armas que ahí no se iban a matar humanos ni mucho menos prójimos, sino solamente perros.

794 Cristóbal de Mena. *La conquista del Perú*. En *Biblioteca Peruana. Primera Serie*. Lima: Técnicos, 1968 [1534], pp. 142 y 146.

795 Esos indios *lenguas* se llamaban (luego de su bautizo cristiano), hasta donde se conoce, Antonillo, Martincillo, Felipillo y Francisquillo. Sobre ellos véanse la siguiente bibliografía: Ileana Almeida. *Historia del pueblo quechua*. Quito: Abya-Yala, 2005 [1999], pp. 40-41 y Miguel A. Vega Cernuda. "Lenguas, farautes y traducciones en el encuentro de dos mundos. Apuntes para la Historia de la comunicación lingüística en la época de los descubrimientos en la América protohispana". *Hieronymus Complutensis. El mundo de la traducción*. N° 11, 2004, pp. 81-110.

796 Cristóbal de Mena. *La conquista del Perú*. En *Biblioteca Peruana. Primera Serie*. Lima: Técnicos, 1968 [1534], pp. 146-147.

797 Véase el siguiente capítulo titulado justamente "Violencia y otredad: el insulto *perro* y la degradación humana en los Andes".

El relato de Francisco de Jerez es uno de los que más han sido analizados en cuanto al *Encuentro* se refiere y hay algo de razón para ello puesto que este relato se presenta como más organizado y es mucho más detallista.[798] Como sus anteriores pares, Jerez delinea a un Atahualpa que lo perderá todo por incurrir en los pecados de la soberbia y de la codicia, incompatibles con el de un buen rey. Casi se trata de una visión providencialista del devenir, en la que el soberano soberbioso deviene en tirano y por ello se alejará de la justicia y perderá el favor de Dios.

Hasta el más iletrado de los conquistadores —no es el caso de Jerez— tenía esta idea muy interiorizada pues es idea muy en boga desde el Medioevo.[799] Es más, el cronista pone en boca de Pizarro tal sustento político cuando se lo dice a un par de caciques que han sido enviados como "embajadores" del Inca: "A los soberbios les acaece como al Cuzco [es decir Huayna Capac] que no solamente no alcanzan lo que malamente desean, pero aun ellos quedan perdidos en bienes y personas".[800] En ese sentido, ya el destino de Atahualpa estaba prefijado mucho antes del *Encuentro* en el razonamiento del escritor de esta versión. Es por ello que Jerez —como notario que era de Pizarro— no se cansa en poner a un Conquistador como muy enterado de las cuestiones del *Requerimiento* y diciéndole a esos embajadores que él viene en nombre de Dios y del Rey más poderoso del mundo y que debe someterse a esas dos autoridades (de sustancia y soberanía compartida).

Quien lea el recuento de Jerez se dará cuenta que los hispanos solo están cumpliendo con los formulismos legales y religiosos solo para que sus fines tengan una justificación ante el mundo. La celada al inca ya estaba preparada con mucha antelación al *Encuentro*. Aquí los puentes de comunicación que se tratan de crear son puro engaño. Es de lo que se quejaría luego Titu Cusi: de la política del engaño y de la falsa promesa

798 Francisco de Jerez. *Verdadera Relación de la Conquista del Perú*. En *Biblioteca Peruana. Primera Serie*. Lima: Técnicos, 1968 [1534]. Véase también el análisis que realiza Iván R. Reyna. *El encuentro de Cajamarca*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2010, cap. 1.
799 De nuevo, *Las Siete Partidas* del rey Alfonso X perfilan el carácter y acción de un buen rey. Véase toda la Partida Segunda y el Título Primero de la misma.
800 Francisco de Jerez. *Verdadera Relación de la Conquista del Perú*. En *Biblioteca Peruana. Primera Serie*. Lima: Técnicos, 1968 [1534], p. 219.

que trajeron los hispanos.[801] Como se había mencionado, la celada estaba más que delineada. Pizarro había ordenado una disposición de guerra en el tambo de Cajamarca: todo español debía estar armado, los caballos debían estar ensillados y se ordenó "al capitán de la artillería que tuviese los tiros asentados hacia el campo de los enemigos, y que cuando fuese tiempo les pusiese fuego".[802] De la misma forma, se señala que la orden para atrapar al inca con vida estaba dada con muchas horas de antelación y que el grito de batalla para el combate sería el de "¡Santiago!".[803]

El momento del *Encuentro* en la versión de Jerez es de la siguiente manera. Pizarro ordena al cura Valverde que salga al encuentro del inca acompañado de un faraute (es decir un intérprete) sin que todavía quede claro si se trata de Felipillo o Martincillo.[804] De la misma manera, se menciona que el sacerdote salió con una cruz en la mano y con su Biblia en la otra (esta es la primera vez que se clarifica que el libro sagrado es una Biblia) y frente al Inca, Valverde inicia su parlamento, traducido por el *lengua*. En sus palabras predomina la evangelización y las verdades de la Fe y que es Dios quien envía a los sacerdotes con sagrada misión. Luego, Valverde trata de acercarle la Biblia que el Inca, prácticamente, le arrancha. Atahualpa, tras abrir el libro y "no maravillándose de las letras y el papel" lo arrojó a regular distancia. Tras esto, el Señor andino se levanta y acusa a los hispanos de malos tratos y de haber tomado ropa de los depósitos

801 Véase el capítulo 5: "*La reciprocidad traicionada.* La violencia en los Andes según Titu Cusi Yupanqui" de la *Segunda Parte* de este libro.
802 Francisco de Jerez. *Verdadera Relación de la Conquista del Perú*. En *Biblioteca Peruana. Primera Serie*. Lima: Técnicos, 1968 [1534], p. 226.
803 Francisco de Jerez. *Verdadera Relación de la Conquista del Perú*. En *Biblioteca Peruana. Primera Serie*. Lima: Técnicos, 1968 [1534], p. 227. El grito de "¡Santiago!", se sabe, es de origen medieval y —según la leyenda— surgió bajo el reinado del primer rey de Aragón, Ramiro I (1035-1069), quien estando por perder la batalla de Clavijo frente a los moros, se le apareció el apóstol Santiago prometiéndole la victoria. Al momento comunicó el rey este suceso a los generales de su ejército, y reanimados los ánimos, acometieron a los árabes con el grito de "Santiago, cierra España y a ellos". Véase Juan Cortada. *Historia de España*. Barcelona: Brusi, 1841, p. 261.
804 Sobre la palabra *faraute* veo que muchos textos que analizan este episodio la ponen como palabra extraña o hasta como palabra arcaica o hasta escrita de forma equivocada (de ahí que la pongan entre comillas). Nada de eso es así: *faraute* significa *intérprete*. No solo eso, para el siglo XVII tiene otras acepciones como la de persona que, no solo es intérprete, sino también una especie de secretario y consejero. Tales son las definiciones que aporta Sebastián de Covarrubias en su *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid: Luis Sánchez, 1611, fs. 397/ v, 492/v.

sin permiso. El sacerdote, ante la acusación, trata de dar una explicación pero ya la comunicación se había roto. Regresado el cura Valverde a donde estaba Pizarro le narra lo referido y estalla el grito de "¡Santiago!" acompañado del sonido de trompetas guerreras y de los tiros de las armas.[805]

La versión de Miguel Estete del *Encuentro* añade más datos y significantes. De nuevo se desprende de lo relatado que la comunicación ya estaba rota desde la cita ente Atahualpa y Hernando Pizarro. Estete señala que a esa cita el capitán hispano había asistido con el lengua Martincillo y que se había intentado pronunciar el *Requerimiento* pero que el Inca se había mostrado muy indiferente a lo que el mensaje trataba de remarcar.[806] El hecho de que el canal de comunicación entre el Inca y los hispanos haya estado bloqueado desde el inicio se debió, en buena parte, a esta compleja cita en la que los ceremoniales andinos fueron rechazados de plano por parte de la hueste española. Estete menciona que el Inca invitó comida y bebida a los hispanos pero que éstos se hicieron de rogar, hasta que —comprendiendo en parte que habían incurrido en una descortesía— deciden que unos cuantos miembros del equipo comiesen y bebiesen algo de lo ofrecido sin quedar claro, en este relato, si Hernando Pizarro y Hernando de Soto comieron algo. Asimismo, se menciona la famosa malcriadez de De Soto que, solo por el hecho de probar al Inca, se le abalanzó con el caballo a tal punto que la nariz humeante del animal rozó el rostro de Atahualpa.[807]

El posterior *Encuentro* se presenta, en Estete, con un perfil más claro: Valverde —con una cruz en la mano— sale en pos del Inca acompañado del faraute Martincillo, se plantea el *Requerimiento* y se subraya que Jesucristo "mandaba que entre los suyos no hubiese guerra ni discordia sino toda paz". También se menciona como Atahualpa recibe la Biblia que después arroja para levantarse y decir, de manera airada, que los hispanos habían de devolverle todo lo que se habían llevado de sus dominios. Lo que se presenta como novedoso en el relato es la reacción de Valverde quien

805 Francisco de Jerez. *Verdadera Relación de la Conquista del Perú*. En *Biblioteca Peruana. Primera Serie*. Lima: Técnicos, 1968 [1534], pp. 228-229.
806 Miguel de Estete. *Noticia del Perú*. En *Biblioteca Peruana. Primera Serie*. Lima: Técnicos, 1968 [1534], p. 372.
807 Miguel de Estete. *Noticia del Perú*. En *Biblioteca Peruana. Primera Serie*. Lima: Técnicos, 1968 [1534], p. 373.

increpa a Pizarro dándole a entender que era una pérdida de tiempo andar con "requerimientos con este perro lleno de soberbia".[808]

Si se nota con cuidado, se encontrará que se está ante una idea recurrente: el inca es un señor soberbioso y por lo tanto proclive a hacerle guerra. No obstante, y con el peso de esa mentalidad renacentista que tienen los conquistadores, se debe cumplir con el protocolo del *Requerimiento*. Esto último parece sacar de sus casillas al sacerdote que ya lo encuentra como un procedimiento absurdo cuando a todas luces el Inca es un ser disminuido para él en virtud a su tiranía, a su soberbia y a su idolatría. De nuevo, el insulto *perro* resuena fuerte y lo hace justamente antes que la sangre comience a derramarse.

10.2. La caída del lenguaje desde la narrativa de Betanzos a la de Garcilaso de la Vega

Una versión muy distinta de las que se viene analizando es la que elabora Juan Diez de Betanzos.[809] Su reconstrucción del *Encuentro* es tan particular en virtud a que casi podría decirse que es una temprana visión andina del mismo. No debe olvidarse el nexo privilegiado que tenía Betanzos con la elite cuzqueña y del manejo del quechua que hacía gala este cronista.[810] En él, como luego sería con Garcilaso de la Vega, se siente la impotencia ante el impacto de la *Tragedia lingüística*: Betanzos, como ningún otro de sus compatriotas contemporáneos, se lamenta tanto de que el lenguaje no haya permitido el canal para la comunicación que evitara la violencia que ahí se desbordó.

De nuevo, los actos preliminares al *Encuentro* son decisivos para entender cada una de las narraciones. En el caso de Betanzos, la cita entre Hernando de Soto, Hernando Pizarro y Atahualpa incluye una serie de

808 Miguel de Estete. *Noticia del Perú*. En *Biblioteca Peruana. Primera Serie*. Lima: Técnicos, 1968 [1534], p. 375.
809 Juan de Betanzos. *Suma y narración de los Incas*. Edición de María del Carmen Martín Rubio. Madrid: Polifemo, 2004 [1551], Parte II, cap. XXI, cap. XXII, cap. XXIII.
810 Sobre Juan Diez de Betanzos véase: María del Carmen Martín Rubio. "Introducción". En Juan de Betanzos. *Suma y narración de los Incas*. Edición de María del Carmen Martín Rubio. Madrid: Polifemo, 2004 [1551], pp. 15-40 y Franklin Pease. *Las crónicas y los Andes*. Lima: Fondo de Cultura Económica, 1995, cap. VIII.

malentendidos que ya prefiguran la aquí denominada *Tragedia lingüística*.[811] En primer término hay un ambiguo personaje llamado Çiquinchara, un orejón al servicio de Atahualpa, que funciona como nexo entre los dos mundos y éste es quien mantiene informado tanto a hispanos como a cuzqueños de lo que va aconteciendo.[812]

Enterado el Inca, por éste orejón, que llegarán los españoles con varios hombres y caballos, se interesa sobremanera por el indio *lengua* que están trayendo. Desde esa óptica, el cronista se preocupa mucho por la persona que se encargará de tan vital intermediación lingüística. En el relato, Betanzos pone en boca del propio Inca la indagación sobre el *lengua* y así el lector se entera que es uno de los "mitimaes que está en Maycavilca [Poechos]" y que lo considera "uno de los suyos".[813] Cuando Atahualpa siguió preguntando sobre el intérprete esto es lo demás que el cronista apunta:

> [Al lengua] lo habían llevado niño, cuando la vez primera vinieron a Paita y que los habían llevado [los españoles] a su tierra y que allá había aprendido la lengua de ellos y que le traían por lengua y que otro [s] traían, asimismo como aquél, que era de los tallanes, que ansimismo le había habido la primera vez; y el Inga holgó mucho de esto, porque pensaba informarse de estas lenguas qué gente fuesen los españoles.[814]

El rol que Betanzos le da al indio *lengua* es clave. Él es el encargado de ir descifrando cada una de las instancias que se le van poniendo a los hispanos para ver cara a cara al Señor Andino puesto que, lo inaccesible de la figura del inca, obligaba a los capitanes hispanos a dialogar con una serie de funcionarios menores. En una de esas instancias, a los hombres

811 Un análisis interesante sobre la visión de Betanzos con respecto al *Encuentro* se puede ver en Iván R. Reyna. *El encuentro de Cajamarca*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2010, cap. II.

812 El antedicho libro analiza a cabalidad el rol que tuvo este orejón. A decir de Reyna, Çiquinchara representa todo lo que no es Atahualpa, es decir, sabio y valeroso. Véase Iván R. Reyna. *El encuentro de Cajamarca*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2010, cap. II, p. 91.

813 Juan de Betanzos. *Suma y narración de los Incas*. Edición de María del Carmen Martín Rubio. Madrid: Polifemo, 2004 [1551], p. 307.

814 Juan de Betanzos. *Suma y narración de los Incas*. Edición de María del Carmen Martín Rubio. Madrid: Polifemo, 2004 [1551], p. 307.

de Atahualpa les quedó claro, por lo que trataba de decir el intérprete, de que los hispanos eran hijos del Hacedor. Es muy probable de que los capitanes de Pizarro estuviesen usando una parte del *Requerimiento* para decir que venían en nombre de Dios y del Emperador y que el intérprete, ante una imposible traducci*ón, hubiese tenido* que decir que los hispanos vienen de parte de la suprema deidad andina.

Los problemas se acentúan cuando los capitanes de Pizarro se rehúsan a parlamentar con cualquier funcionario inca que no sea el mismo Atahualpa en persona, cosa que era imposible para cualquier ser humano antes de la llegada de los europeos a esta parte.[815] En ese sentido, ya se percibe como se van violando varios protocolos que definen la reciprocidad en la cosmovisión andina. Cuando por fin logran su propósito de ver en persona al Inca, el comportamiento de los capitanes tampoco es de lo mejor: les parece intolerable que Atahualpa les hable por intermedio de un orejón y casi fuerzan al inca a que se dirija, personalmente, a ellos. En ese momento, el intérprete vuelve a dejar en claro que Pizarro es *hijo del Sol* y que lo está aguardando para una cita. Atahualpa trata de señalar que no puede ir a ese encuentro en virtud a que está en un ayuno y "retiro" ritual, lo que es menospreciado por los hispanos.[816]

Después viene el momento de mayor incomprensión. El inca manda que se saquen viandas (en aves y auquénidos) para que los capitanes hispanos coman. Se señala que Atahualpa se había preocupado mucho en tratar de ofrecer algo cercano a la usanza hispana para comodidad de esos capitanes; no obstante éstos se niegan a comer por recelo. Luego, el inca mandó a sacar la chicha, pero los hispanos también se negaron a beber. Al cabo de un rato, solo unos cuantos se animaron a esta libación. La acción de este episodio que, en la mentalidad hispana constituía puro recelo y miedo a ser envenenado; era, en la mentalidad andina, el requisito imprescindible para iniciar un lazo de reciprocidad.[817] Por eso se señala

815 Véase José Antonio del Busto. *Perú Incaico*. Lima: Studium, 1981, p. 84.
816 Juan de Betanzos. *Suma y narración de los Incas*. Edición de María del Carmen Martín Rubio. Madrid: Polifemo, 2004 [1551], p. 308.
817 Véase Justin Jennings y Brenda J. Bowser. *Drink, Power, and Society in the Andes*. Florida: University Press of Florida, 2008. Reyna analiza el simbolismo de la libación de chicha en toda la crónica de Betanzos. Véase Iván R. Reyna. *El encuentro de Cajamarca*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2010, cap. II, pp. 113-114.

que desde ese instante la comunicación y el entendimiento habían resultado fallidos.

Betanzos, asimismo, presenta otra versión muy distinta (ya mencionado en otras fuentes) de la bravuconada de Hernando de Soto cuando quiere abalanzarse con el caballo sobre el Inca. Este incidente, según el cronista, se dio por el enojo del capitán a raíz que éste le había obsequiado un anillo a Atahualpa pero el Inca no lo recibió de forma personal sino a través del referido orejón que hacía las veces de maestro de ceremonias. Como el Inca percibió el enojo del hispano, ordenó que el anillo le fuese devuelto, lo que provocó sobre manera a Hernando de Soto quien arremetió con el caballo hasta casi estrellarlo en el rostro del Atahualpa. Así, mientras el primer incidente significaba despreciar la reciprocidad andina, el otro tenía que ver con la concepción señorial del mundo hispano-occidental. De nuevo, es la idea del choque de civilizaciones que solo se ve envuelto en violencia.

Betanzos, antes que Garcilaso, es el primero en lamentarse por esta serie de malentendidos que van perfilando la desgracia que se iba a producir en la plaza del tambo de Cajamarca. Él mismo lo apunta con claridad cuando cierra este capítulo de forma algo poética: los caballos de los conquistadores ya se están alejando por delante de los canales de agua termal y el Inca, desde una ventana, los ve maravillados y dice "gente es ésta de que no se puede tomar entendimiento".[818]

Ante Pizarro, los capitanes partícipes de este encuentro, malquistan a Atahualpa con el Conquistador. De nuevo se hace presente el prejuicio de tener al Inca como príncipe soberbio y hasta ladino. Los agentes de Pizarro parecen exagerar lo que han visto en cuanto al número de hombres que ostenta la fuerza incaica y por ello se ordena el resguardo del tambo cajamarquino. Pizarro en este relato esta embravecido, tanto así que señala a sus hombres que no le importa cuanta gente tenga el Inca ya que él y los suyos tienen la protección de Dios y de su "bendita madre".[819] El malentendido ha llevado al bando europeo a creer que está por iniciar

818 Juan de Betanzos. *Suma y narración de los Incas*. Edición de María del Carmen Martín Rubio. Madrid: Polifemo, 2004 [1551], p. 309.
819 Juan de Betanzos. *Suma y narración de los Incas*. Edición de María del Carmen Martín Rubio. Madrid: Polifemo, 2004 [1551], p. 310.

una guerra santa: el término "enemigo" aparece ya en boca de los conquistadores antes del *Encuentro*.[820]

Betanzos también narra los razonamientos que tuvo el Inca con respecto a su futuro encuentro con Pizarro. Interrogando al orejón Çiquinchara éste le dice que esos hombres son solamente hombres, que no son dioses, que pueden morir al igual que sus caballos y que tienen aliados por todas partes. Çiquinchara, además, señala que aunque él mismo había pensado que se trataban de dioses, esa duda se disipó cuando pudo conversar a solas, en un descuido de Pizarro, con uno de los indios *lenguas*, quien le aseguró que los hispanos eran simples mortales aunque provenían del "fenecimiento y remate de la tierra". ¿Qué términos o versión del lengua habrá utilizado Çiquinchara que el inca entiende que los hispanos son "*Ticçi Viracocha Checaconcaicuna*", es decir, "los dioses de los remates de la tierra"?

Ese último diálogo muestra otra de esas tragedias lingüísticas puesto que apunta a remarcar una duda terrible en el pensar del Inca. Aunque a Atahualpa se le insiste que los hispanos son solo seres humanos, él no está convencido, y eso de decirles "*Ticçi Viracocha Checaconcaicuna*" apunta a ello. Según Cesar Itier, en un reciente libro, el análisis lingüístico ha determinado que Viracocha no tiene nada que ver ni con el sol, ni con un Dios Hacedor u ordenador del mundo andino.[821] Todo parece indicar que Viracocha es el océano o la fuerza vital de ese océano. Así, cuando Itier analiza el antedicho pasaje concluye de que tanto el *lengua* como el inca asumen que los hispanos llegaban desde los confines de esa divinidad que es el mar.[822] No obstante ¿Pudo Atahualpa asumir el hecho de que en los hispanos latía algo de esa fuerza de Viracocha-Océano? Es algo que no se puede responder con seguridad.

Ya cuando a Betanzos le toca narrar el *Encuentro* propiamente dicho, llena al lector de datos simbólicos que no aparecen ni por asomo en otros relatos. Por ejemplo, Betanzos asegura que el inca se apareció en la plaza

---

820 Juan de Betanzos. *Suma y narración de los Incas*. Edición de María del Carmen Martín Rubio. Madrid: Polifemo, 2004 [1551], p. 310.
821 César Itier. *Viracocha o el Océano. Naturaleza y funciones de una divinidad inca*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2013, pp. 83-84.
822 César Itier. *Viracocha o el Océano. Naturaleza y funciones de una divinidad inca*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2013, p. 61.

de Cajamarca en un casi estado de ebriedad.[823] Asimismo, que los hispanos —en su afán por llenar de armas la plaza— se habían apropiado del templo y de la morada reservada al inca, por lo cual Atahualpa protestaría tras su parlamento con Valverde (y no por los supuestos robos de los hispanos a los depósitos y por los maltratos a los curacas en el norte del Tahuantinsuyo). A medida que el inca se aproximaba a la plaza sale a su encuentro Çiquinchara quien le asegura que los hispanos "eran muy poquitos y que no se había de trabajar mucho en hacerlos pedazos y prenderlos". Luego, cuando aparece un español para apurar el cortejo, el inca le recrimina por haber llegado él y su gente a "robar y forzar mujeres" en esta tierra. Entre esas líneas, Betanzos no se cansa de repetir que Atahualpa está muy bebido. Llegado al punto de encuentro, el inca se queja de que todos los aposentos del tambo estén copados por los hispanos y que no haya lugar para él. En ese instante apareció fray Vicente Valverde: el momento del *Encuentro* para Betanzos había comenzado,

> […] y trajo consigo un intérprete; y, lo que le dijo fray Vicente al Inga, bien tengo yo que el intérprete no lo supo declarar al inga, porque lo que dicen los señores que allí se hallaron, y pegados a las andas del Inga, [es] que lo que la lengua dijo al Inga fue que el padre sacó un libro y abriólo, y la lengua dijo que aquel Padre era hijo del Sol y que le enviaba el Sol a él a le decir que no pelease y que le diese obediencia al capitán, que también era hijo del Sol, y que allí estaba en aquél libro aquello y que ansí lo decía aquella pintura por el libro. E como dijo pintura, pidió el Inga el libro y tomólo en sus manos; abriólo y, como el viese los renglones de la letra dijo: "¿Esto habla y esto dice que eres hijo del Sol? Yo también soy hijo del Sol". Respondieron a esto sus indios y dijeron en alta voz todos juntos: "Ansí es, Capa Inga". Y tornó a decir el Ynga en alta voz que también él venía de donde el Sol estaba y, diciendo esto, arrojó el libro por ahí […].[824]

823 Como se había señalado, hay una acción ritual en el acto de beber. Según Reyna, el Inca estaba "celebrando" que iba a encontrarse con los hispanos a quienes tenía por divinidades. Véase Iván R. Reyna. *El encuentro de Cajamarca*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2010, cap. II, pp. 113-114.
824 Juan de Betanzos. *Suma y narración de los Incas*. Edición de María del Carmen Martín Rubio. Madrid: Polifemo, 2004 [1551], p. 316.

Como se había señalado, Betanzos prefigura la *Tragedia lingüística* porque entiende que el intérprete no estuvo, en lo absoluto, a la altura del momento. Ahí ocurrió lo que en los momentos previos se había dado: nadie se entendía a cabalidad. Al parecer, tal cual lo supone María del Carmen Martín Rubio, el cronista había recibido la información de lo ahí ocurrido de boca de uno de los cargadores del inca que sobrevivió a la matanza, de ahí que sea un testimonio particular de lo desgraciado que fue el parlamento. Parece desprenderse, también, de lo narrado por Betanzos que el sacerdote quiso pronunciar el *Requerimiento* pero su complejidad lingüística hizo imposible que el *lengua* lo tradujera. Ténganse en cuenta que para ese momento aún no se había traducido (como de hecho nunca se pudo hacer) la palabra *Dios* por lo que todo intento de traducción del texto se invalidaba desde sus primeras palabras.

*Dio*s fue tal vez traducido como *Sol* o como la deidad mayor, tanto para el Inca como para el indio tallan que fungía de faraute. Tal vez de ahí que el Inca responda que él también era una divinidad. En ese instante el malentendido fue mayor. Y lo fue más cuando el Inca quiere "hablar" con el libro. Tal hecho no tenía nada de raro: el inca *hablaba* con las huacas y éstas le respondían. El Inca, al entender que ese era el libro de Dios y que tenía pinturas, bien pudo creer que era una huaca que le "hablaría", y que las pinturas bien podrían ser una especie de *tocapus*. La incomunicación es frustrante para el inca: él no puede comunicarse con los dioses que aún cree son los hispanos, ni con una posible huaca que le ofrecen para dialogar. El resultado, ya se sabe, no podía ser otro que la violencia.

Retomando la visión de los conquistadores con respecto al *Encuentro*, la versión de Cieza de León es particularmente dura.[825] Esto sorprende puesto que el soldado-cronista había mostrado siempre una actitud muy crítica con respecto a los usos de conquista de sus compatriotas. Su testimonio del *Encuentro* se halla en la *Tercera Parte de la Crónica del Perú* y en él, la figura de Atahualpa es la de un ser cruel y tiránico que solo pretendía hacerle daño a los blancos europeos. Lo que se desprende de

825 Pedro Cieza de León. *Crónica del Perú. Tercera Parte* (2014 [1554]). Cap. XLV. En http://www.biblioteca-antologica.org/wp-content/uploads/2009/09/CIEZA-DE-LE%C3%93N-Cr%C3%B3nica-del-Per%C3%BA-III_ArteHistoria.pdf (visualizado el 11 de febrero del 2014).

su relato, si se compara con el de los anteriores, es que para el cronista no hay tragedia lingüística; en su narrativa la comunicación entre las partes fluye sin problemas. Además, como escritor omnisciente, Cieza se pone por encima de las alocuciones —con sabor a bravata— emitidas por el inca Atahualpa y así el escritor lo acerca a tener actitudes más parecidas a las de un rey europeo medieval que está a punto de entrar al combate.

El leitmotiv de la soberbia de Atahualpa como causa de su perdición se presenta sin tapujos en la *Crónica*. Cada paso que da el Inca para llegar al tambo cajamarquino es una demostración de desmedido orgullo. Según se desprende del relato, la intención de Atahualpa era llegar, ver y vencer: ya tenía listas las cuerdas para amarrar a los hispanos sino exterminarlos en el sitio. Cuando Atahualpa arriba a la solitaria plaza, la narración cobra ribetes de novela y es que Cieza imagina al inca poniéndose de pie en sus andas para dar un largo discurso en el que pide la vida de los hispanos y que se atrapen a los caballos. Y parece relato imaginado puesto que el relato pone escondidos a los hispanos a muchos pasos de la litera imposibilitándolos de oír con claridad y, sobre todo, entender lo que el señor andino está diciendo puesto que aún el cronista, en su narrativa, no hace entrar en escena a ningún indio *lengua*.[826]

Tras esa extraña alocución que el cronista pone en boca del Inca, se da el *Encuentro* propiamente dicho: aparece Valverde acompañado, esta vez, de Felipillo "para que su razón [la de Valverde, se entiende] fuese entendida por Atabalipa". En ese sentido, Cieza no está dudando para nada de la traducción que se habría de realizar. En su historia, hay certeza plena de lo que ahí se le dijo al Inca fue entendido y por lo tanto él, como soberano requerido, estaba consciente de las consecuencias de sus actos. Se

826 Esta es la escena de la alocución del Inca: "Púsose en pie en medio del estrado: habló en voz alta [el Inca] que fuesen valientes, que mirasen no se les escapase ningún cristiano ni caballo, y que supiesen que estaban escondidos de miedo; acordóles cómo siempre habían vencido a muchas gentes y naciones militando debajo de las banderas de su padre y suyas; certificóles que si por sus pecados prevaleciesen los cristianos contra ellos, habían fin sus deleites, religiones: porque harían de ellos lo que habían oído que hicieron de los de Cuaque y Puná; tomó en la mano una bandera y campeóla reciamente". En Pedro Cieza de León. *Crónica del Perú. Tercera Parte* (2014 [1554]). Cap. XLV. En http://www.biblioteca-antologica.org/wp-content/uploads/2009/09/CIEZA-DE-LE%C3%93N-Cr%C3%B3nica-del-Per%C3%BA-III_ArteHistoria.pdf (visualizado el 11 de febrero del 2014).

sobre entiende un parafraseo del *Requerimiento* por parte del cura pues se menciona que este le habló de la ley de Dios y que no rehuyese de la paz que se podría conseguir entre ambos pueblos. La frase lapidaria con la que Cieza asume que ahí todo quedó claro para el Inca por obra de Felipillo es esta: "entendió bien [Atahualpa] con el intérprete todo ello".

Clínico en su narración del *Encuentro* es, por su parte, Pedro Pizarro, testigo del hecho.[827] La entrada del Inca a Cajamarca es contada de forma muy sucinta y solemne: Atahualpa y su gente llegaron al compás de "grandes cantares" y colmaron el lugar pues se trataban de, más o menos, mil personas. En el cortejo venía, también, el Señor de Chincha que era tratado casi con igual majestad que Atahualpa. A la figura de Valverde se sumó la del *lengua* Martincillo y la de un español llamado Hernando de Aldana y, por palabras del propio Pedro Pizarro, se sabe que el indio fue requerido a la manera ordenada. Aunque el cronista no hace mayor referencia sobre cómo resultó el diálogo en lo que se refiere a su traducción, sí menciona —como casi todos— que al inca se le alcanzó un breviario y que como éste estaba cerrado y Atahualpa no pudo abrirle, el inca lo arrojó al suelo. Evidentemente el diálogo había terminado para dar paso a la violencia, no obstante Pizarro añade un par de elementos nuevos que no tienen relación con las otras versiones estudiadas.

Tras haber arrojado el libro sagrado, el Inca le pidió a Aldana que le alcance su espada, que quería verla, pero el español se negó. Ante esa negación, el Inca reacciona de mala manera e increpa —como ya se apuntó aparece en las otras versiones— a los hispanos llamándolo ladrones y "bellacos"[828], "y que los auia de matar a todos". Tras esto, el cura va donde Pizarro y le informa de los resultados del *Encuentro* y es ahí cuando comienza la violencia que se inicia con mucho ruido de trompetas, tropel de caballos, cascabeles, tiros y griterío. El cronista, con ese afán por la evocación clínica y rutinaria, señala que los hispanos comenzaron a matar a

827 Pedro Pizarro. *Relación del descubrimiento y conquista de los Reinos del Perú*. Edición de Guillermo Lohmann Villena. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1986 [1571], Cap. 9.

828 El insulto es netamente hispano. En este caso el cronista quiere poner en boca del inca que los hispanos han actuado de forma traicionera. Sobre el insulto *bellaco* véase la cuarta y última parte de este libro, más precisamente el Capítulo 12 intitulado *Insulto y potencia*.

los indios a discreción aprovechando la confusión y el miedo en el que se habían sumergido. En estos acontecimientos murió el curaca de Chincha "al cual mataron [los hispanos] allí en las andas".[829]

En el *Prólogo al lector* de la *Nueva corónica y buen gobierno*, Guamán Poma señala cómo la multiplicidad de lenguas en los Andes podía resultar un escollo para el entendimiento y qué tan difícil le había resultado enfrentarse a esa multiplicidad en aras de terminar el deber que se había autoimpuesto de historiar lo ocurrido en los Andes.[830] Y claro, el cronista andino recuerda —en el resumen de la historia de la Humanidad que él realiza— cómo Dios castigó a la pecadora Babilonia haciendo que todos sus habitantes hablaran múltiples lenguas y no una general.[831] Algo de eso hubo en la Conquista de los Andes y el posterior establecimiento del orden virreinal. Así como la codicia de la hueste perulera podía atraer a la violencia, también lo hacía —y a veces con muy serias consecuencias— el poco entendimiento, a través del idioma o del idioma de los símbolos, que se daba (sobre todo al inicio) entre castellanos y andinos.[832] De esa manera, la primera desgracia lingüística es la aparición del término *indio* para referirse a los andinos.[833] Tal equívoco fue una transformación violenta de la condición de los hombres, mujeres y niños que eran nativos de esta parte del mundo. El efecto de tal error de entendimiento marcaría las centurias sucesivas:

---

829 Pedro Pizarro. *Relación del descubrimiento y conquista de los Reinos del Perú*. Edición de Guillermo Lohmann Villena. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1986 [1571], p. 39.

830 Dice el autor mismo: "[…] para sacar en linpio estas dichas historias ube tanto trabajo por ser cin escrito ni letra alguna, cino no más de *quipo*s [cordeles con nudos] y rrelaciones de muchas lenguaxes ajuntando con la lengua de la castellana y *quichiua ynga, aymara, poquina colla, canche, cana, charca, chinchaysuyo, andesuyo , collasuyo, condesuyo*, todos los bocablos de yndios, que pasé tanto trauajo por ser serbicio de Dios Nuestro Señor y de su Sacra Católica Magestad, rrey don Phelipe el terzero". Cfr. F. 11 [11].

831 Cfr. F. 25 [25].

832 No obstante, deben tenerse en cuenta, sobre todo cuando se abordan aspectos lingüísticos, de los reparos que enumera José Cárdenas en su tesis. Véase José Cárdenas. *La redacción de la Nueva corónica y buen gobierno*. Tesis para obtener el título de licenciado en Lingüística. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998.

833 Disquisiciones sobre el término "indio" en Guamán Poma en: Juan Ossio. *En busca del orden perdido. La idea de Historia en Felipe Guamán Poma de Ayala*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2008, p. 210.

> Estaua esta tierra en más alto grado, ací lo llamaron Yndias. Quiere dezir tierra en el día, como le pucieron el nombre tierra en el día, yndias[2], no porque se llamase los naturales yndios de yndias rrodearon yndios el qual esta tierra está en más alto que todo Castilla y las demás tierras del mundo. El primer bocablo fue el Mundo Nuebo; este título y uerdadero nombre tiene y se llama naturales. Y ací los chapetones les llama yndios y se llama hasta oy y hierran. Como a los españoles le llama en común españoles *uira cocha*, tanbién en común dirán *uira cocha* ací yndios, cada parcialidad se tiene sus nombres, Castilla, Roma.[834]

Por otro lado, es paradigmático el encuentro entre el Inca Huayna Capac y Pedro de Candía. Entre ellos hubo un intento de acercamiento y conversación pero lo único que quedó claro ese día es que "los hispanos comían oro". Tanto el dibujo como el relato que sobre este imaginado episodio hace Guamán Poma, muestran como los canales para el entendimientos era débiles, por decirlo menos. El autor de la crónica, a su vez, sumó al poco entendimiento entre las partes, el carácter codicioso del griego (que él llama "español") que solo tenía interés por indagar por el oro y la plata de los incas.[835]

Luego, se retoma la *Tragedia lingüística* y su consecuente violencia en el paradigmático dibujo y relato del *Encuentro*. El dibujo N° 154 muestra el suceso y representa el protagónico rol que tuvo en ese instante Felipillo, el indio lengua.[836] En el libro, la figura de Felipillo, aparece ya entre las huestes conquistadoras sin explicación previa de su surgimiento y es señalado como indio que es traído para la conquista.[837] En el dibujo, la posición de ese personaje, aunque lateral, está por encima de los hispanos (Pizarro y Valverde aparecen arrodillados ante Inca quien está sentado en su *usnu*) y su dedo alzado se pone por encima del crucifijo que lleva el sacerdote. Los personajes centrales conforman un triángulo (ya lo hemos mencionado: Pizarro, Valverde y Atahualpa) y los ejércitos del inca se muestran atrás, ocupando todo el resto del recuadro: la sensación del dibujo es la de una

834 Cfr. F. 368 [370]
835 Cfr. F. 370 [372] y F. 380 [382].
836 Véase la Ilustración N° 14.
837 Cfr. F. 45 [45].

armonía que está a punto de quebrarse y es la actuación del intérprete la que evitaría esa ruptura.

Vale decir, además, que la visión que tiene Guamán Poma del *Encuentro* es única en la cronística perulera.[838] A diferencia de lo que enuncia el dibujo, el correspondiente relato desarrolla el diálogo que se da, supuestamente, entre Pizarro (a quien los demás testimonios dan por asolapado en un lugar de la plaza), Almagro (quien no estuvo en los sucesos referidos) y Atahualpa; traducidos, todos ellos, por Felipillo. Lo que el autor quiere que se diga en ese imaginado instante es lo siguiente:

> Y luego comensó don Francisco Pizarro y don Diego de Almagro a dezille, con la lengua Felipe yndio Guanca Bilca, le dixo que era mensage y enbajador de un gran señor y que fuese su amigo que sólo a eso benía. Respondió muy atentamente lo que dezía don Francisco Pizarro y lo dize la lengua Felipe yndio. Responde el *Ynga* con una magestad y dixo que será la uerdad que tan lexo tierra uenían por mensage que lo creyýa que será gran señor, pero no tenía que hazer amistad, que tanbién que era él gran señor en su rreyno.[839]

A diferencia de otros relatos sobre el mismo evento, el diálogo tripartito parece darse con tranquilidad y perfecto entendimiento. Es más, el indio *lengua* parece estar actuando debidamente. No obstante, al final, la comunicación no fluye como es debido ya que el inca señala que no le interesa ser amigo del rey hispano ya que él también es un gran señor. Tal respuesta era grave si se considera que Atahualpa estaba dando a entender que no aceptaba el *Requerimiento*. Sin embargo, la tragedia lingüística estaría recién por llegar.

Al relato cronístico hace su ingreso el cura Valverde, pero la figura del intérprete ya no está (en el diálogo anterior Guamán Poma señala dos veces la pauta de Felipillo, en la sección referida —tan importante— no se menciona en lo absoluto al indio *lengua*). Tal parece que el inca y el sacerdote hablan sin entenderse el uno al otro. Valverde le dice al Inca que él es embajador del Papa y que acepte la fe católica, a lo que Atahualpa se

838 Iván R. Reyna. *El encuentro de Cajamarca*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2010, cap. IV, pp. 145-172.
839 Cfr. F. 385 [387].

niega para recalcar su adoración a las *huacas*. En ese instante, el inca indaga sobre de dónde el cura ha sacado esas ideas, y lo que ocurre constituye, en Guamán Poma, la tragedia:

> Y preguntó el dicho *Ynga* a fray Uisente quién se lo auía dicho. Responde fray Uisente que le auía dicho euangelio, el libro. Y dixo *Ataguallpa:* "Dámelo a mí el libro para que me lo diga." Y ancí se la dio y lo tomó en las manos, comensó a oxear las ojas del dicho libro. Y dize el dicho *Ynga:* "¿Qué, cómo no me lo dize? ¡Ni me habla a mí el dicho libro!" Hablando con grande magestad, asentado en su trono, y lo echó el dicho libro de las manos el dicho *Ynga Ataguálpa*.[840]

En ese momento, el canal de comunicación se rompe. El inca reafirma, ante los ojos hispanos, su idolatría, lo cual lo vuelve objeto de violencia por parte de la hueste castellana ahí acantonada. La violencia se desata y con ella la masacre.

Aunque Guamán Poma libera de responsabilidad al indio *lengua* en este pasaje, le reserva a Felipillo ser el gran protagonista de la otra desgracia lingüística que aparece en el texto: la sentencia a muerte de Atahualpa:

> *Ataguallpa Ynga* fue degollad[o] y sentenciado y le mandó cortar la cauesa don Francisco Pizarro. Y le notifica con una lengua yndio Felipe, natural de Guanca Bilca. Este dicho lengua le enformó mal a don Francisco Pizarro y los demás. No le gustó la dicha sentencia, y no le dio a entender la justicia que pedía y merced *Ataguallpa Ynga*, por tener ennamorado de la *coya* [reina], muger lexítima.[841]

En este pasaje se muestra el verdadero poder de Felipillo. Sabedor de su importancia como intérprete toma ventaja de ella y se aprovecha tanto de hispanos como del propio inca. Un monarca impotente es condenado a muerte por un conquistador codicioso y ambos, en ese momento, se encuentran a merced de la lengua de un indio que sabía muy poco de los idiomas enfrentados ese día. Tal incomunicación —o la comunicación maliciosa— sería el inicio de lo que más tarde constituiría el mundo al

840 Cfr. F. 385 [387].
841 Cfr. F. 391 [393].

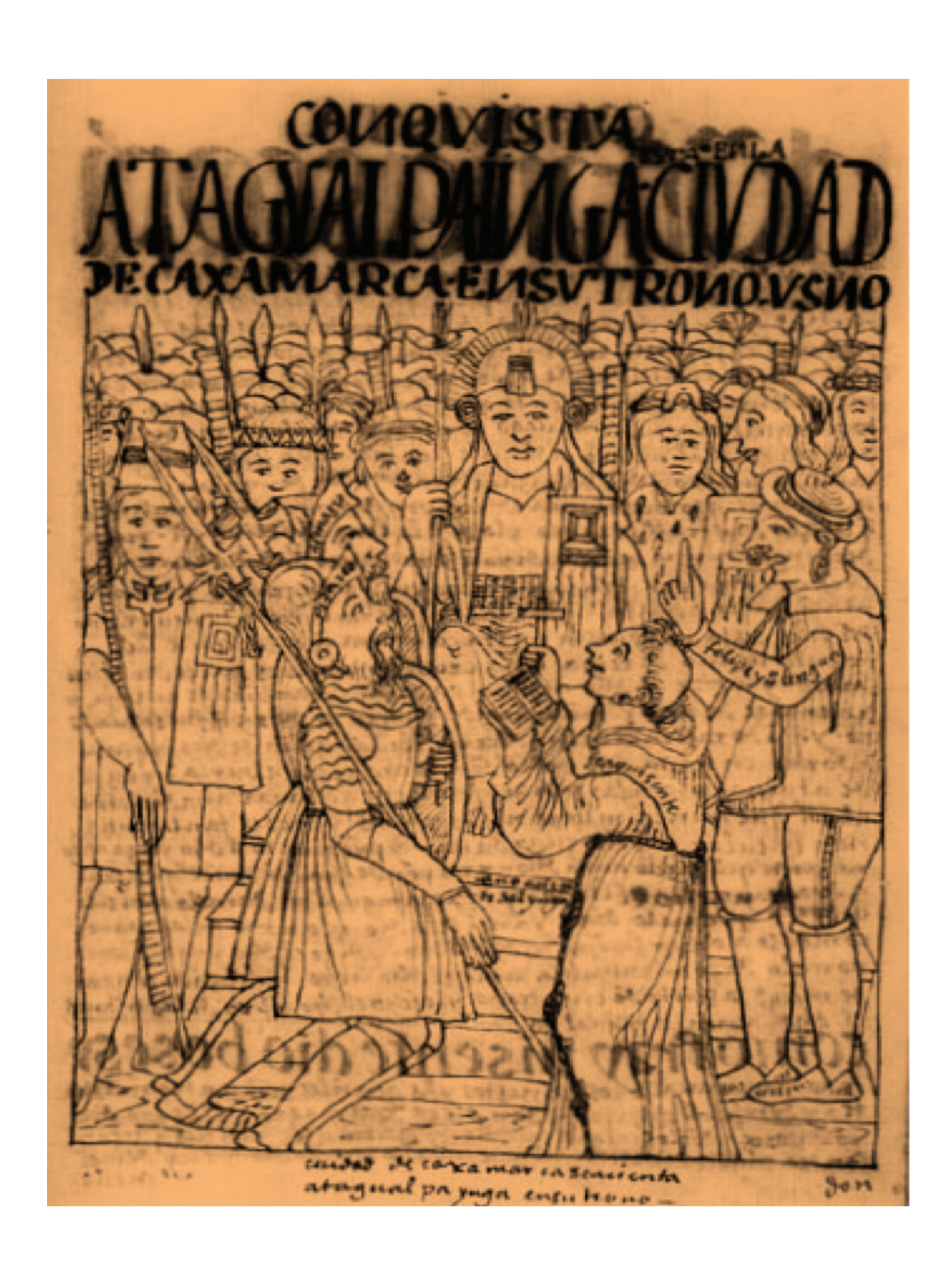


Ilustración N° 14:
Don Diego de Almagro, don Francisco Pizarro y Fray Vicente de Valverde de rodillas ante Atagualpa Ynga en Cajamarca, mientras que el indio Felipillo ejerce de intérprete.

Dibujo tomado con licencia de la Biblioteca Real de Dinamarca, Copenhagen, GKS 2232 4to: Guaman Poma, *Nueva corónica y buen gobierno* (1615), f. 384 [386], dibujo n° 154.

revés, un sitio en que —como en la antigua Babilonia— todos hablaban pero nadie se entendía.

***

En otro escenario narrativo, no hay cronista que haya vivido de manera tan interiorizada la *Tragedia Lingüística* del *Encuentro* de Cajamarca como Garcilaso de la Vega. En su *Segunda Parte de los Comentarios Reales de los Incas* (conocida también como *Historia del Perú*) el inca se lamenta como nadie de la caída del lenguaje entre hispanos e incas.[842]

La lectura del de ese libro es muy contradictoria y es que Garcilaso mismo, en su biografía y en sus propósitos, es, también, contradictorio.[843] Lo

842 Garcilaso de la Vega. *Historia del Perú: segunda parte de Los comentarios reales*. Lima: Universo, 1970 [1617], t. 1, capítulos XVII, XVIII, XIX, XX, XXI, XXII, XXIII, XXIV, y XXV. Un estudio pionero sobre el *Encuentro* en Garcilaso es el de Antonio Cornejo Polar. Aunque dicho estudio no ve los aspectos de *comunicación entre las partes* si plantea el estudio del choque entre la oralidad y la escritura que se define en ese denominado "grado cero" que constituye noviembre de 1532. La atención de este crítico literario se centra más bien en el rol cumplido por la Biblia como eje de ese choque arriba mencionado. Véase Antonio Cornejo Polar. "El comienzo de la heterogeneidad en las literaturas andinas: voz y letra en el *diálogo* de Cajamarca". *Signos literarios 2*. Julio-diciembre, 2005, pp. 169-236. Por otro lado, José Luis Martínez, también analiza el *Encuentro* sobre la base etnohistórica para demostrar que lo que ahí ocurrió fue una incomprensión, por parte de los hispanos, de la lógica de la reciprocidad andina como punto de partida para iniciar políticas de acercamiento. Retomando el análisis de los ceremoniales andinos que envuelven a las relaciones humanas en los Andes, este autor llega a la conclusión de que hubo un choque discursivo entre uno y otro bando que terminó en el desencuentro violento. Véase José Luis Martínez. "El fracaso de los discursos: el desencuentro de Cajamarca". En Ana María Lorandi, Carmen Salazar-Soler y Nathan Wachtel (comps.). *Los Andes: cincuenta años después. Homenaje a John Murra*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003, pp. 171-205. Carmela Zanelli, es la investigadora que con más creatividad ha entrado al análisis del *Encuentro* en el texto de Garcilaso. Su idea de la *Tragedia Lingüística* ha servido de base para la argumentación de esta sección. Véase Carmela Zanelli. "De Cajamarca a Huarina: imágenes conflictivas de la escritura en tres textos coloniales". *Boletín del Instituto Riva Agüero del Perú*. N° 33, 2006, pp. 89-107. Finalmente, Iván Reyna considera que Garcilaso plantea una visión de lo que "debió ocurrir" en Cajamarca. Esa autoproclamada autoridad del Inca tiene como fundamento la vanagloria de basar su escrito en lecturas, traducciones, recolecciones orales y suposiciones, que lo perfila como el *traductor* más fiel de lo que ahí ocurrió (o debió haber ocurrido). Al respecto véase Iván R. Reyna. *El encuentro de Cajamarca*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2010, cap. III, pp. 131-132.

843 Sobre la biografía de Garcilaso de la Vega véase Aurelio Miró Quesada. "Prólogo". Garcilaso de la Vega. *Comentarios reales de los Incas*. Lima: Internacional, 1959 [1609], pp. VII-LXXXVI. Sobre la obra de Garcilaso véase Franklin Pease. *Las crónicas y los Andes*. Lima:

es por varias razones: trata de ser objetivo pero en muchas de las secciones de su escrito pareciera que estuviese novelando[844], dice saber quechua pero ya la crítica ha demostrado que esa afirmación tiene muchos bemoles[845], escribe su texto sobre fuentes secundarias pero llena los vacíos con los recuerdos de su niñez[846], es un mestizo cuya vida esta empedrada de problemas y frustraciones pero en su crónica trata de encontrar lo bueno y lo malo de cada uno de los bandos en pugna[847], dice estar haciendo comentarios *reales* pero —como escritor y arbitrista de su tiempo— no escapa a la visión providencialista de la Historia y —como señalan varios investigadores— a veces pareciera como sí el Inca letrado quisiese escribir lo que pudo o debió haber sido.[848]

Fondo de Cultura Económica, 1995, cap. XIII. Un estudio revelador sobre la identidad narrativa del Inca se puede ver en José Antonio Rodríguez Garrido. "La identidad del enunciador en los *Comentarios reales*". *Revista Iberoamericana*. N° 172-173, Julio-diciembre, 1995, pp. 371-383.

844 Debate intenso es el que suscita encontrar la frontera entre la ficción y la realidad, la novela y la historia en textos virreinales-coloniales como el de Garcilaso de la Vega (o cualquier otra crónica). Sobre el asunto véase Carmen de Mora. "Historia y ficción en la *Florida del Inca*". En Sonia Rose (ed.). *4 Foro Hispánico. Discurso Colonial Hispanoamericano*. Ámsterdam: Rodopi, 1992, pp. 51-66.

845 Véase el artículo de Rodolfo Cerrón Palomino. "El Inca Garcilaso o la lealtad idiomática". *Lexis*. N°15, 1991, pp. 133-178.

846 En varios pasajes de su obra Garcilaso remarca que esto o lo otro lo escuchó de niño en la casa de su padre o de sus parientes incásicos del lado de la madre. Asimismo, el cronista señala tener por fuentes a las obras de Gómara, El Palentino, Zárate y la desaparecida crónica del Padre Valera, entre otras muchas. Véanse algunos pasajes de sustento en Garcilaso de la Vega. *Historia del Perú: segunda parte de Los comentarios reales*. Lima: Universo, 1970 [1617], t. 1, p. 67 y el cap. XXVI.

847 Es increíble como Garcilaso trata de "limpiar" el *Encuentro*. Cuando la violencia comenzaba con la salida de la hueste hispana de su escondite para atacar a la gente del Inca, Garcilaso encuentra una justificación narrativa que limpia a ambos lados: "Lo que pasó es que Fray Vicente de Valverde se alborotó con la repentina grita que los indios dieron, y temió no le hiciesen algún mal, y se levantó a prisa del asiento en que estaba sentado hablando con el rey, y al levantarse, soltó la cruz que tenía en las manos y se le cayó el libro que había puesto en su regazo y, alzándolo del suelo, se fue a los suyos, dándole voces que no hiciesen mal a los indios, porque se había aficionado de Atahualpa, viendo por su respuesta y preguntas la discreción y buen ingenio que tenía, e iba a satisfacerse a sus preguntas cuando levantaron la grita, y por ella no oyeron los españoles lo que el religioso les decía a favor de los indios". En Garcilaso de la Vega. *Historia del Perú: segunda parte de Los comentarios reales*. Lima: Universo, 1970 [1617], t.1, p. 83-84.

848 Sobre el tema véase Mercedes Serna Arnaiz. "Pensamiento medieval y renacentista en el Inca Garcilaso de la Vega". *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*, 2009. En http://www.cervantesvirtual.com/obra/pensamiento-medieval-y-renacentista-en-el-inca-garcilaso-de-la-vega-0/ (visualizado el 14 de febrero del 2014).

Antes de dedicar largos pasajes al *Encuentro*, Garcilaso delinea a sus personajes con toda claridad. Atahualpa es un tirano cruel que ha cometido grandes y malvadas matanzas. Su crueldad ha sido máxima por haber tomado el poder por la fuerza y haber asesinado a casi toda la elite cuzqueña partidaria del "legítimo" soberano que, a su entender, es Huáscar. De la misma manera, con esa convicción providencialista que tiene Garcilaso, recrea a un Atahualpa muy al tanto de que se le acerca el fin en virtud a un castigo divino por sus atrocidades, y de ahí, que en varias líneas, el Inca se vea muy preocupado por su fin en manos de los cristianos y tal es la razón de que quiera congraciarse con ellos.

Los conquistadores no son las personas crueles de las que hablan muchos indios y curacas. Sí esa imagen predomina es porque se trata de información difamatoria y exagerada. Ellos son puestos por la pluma del cronista como verdaderos hijos de Dios, justos y rectos en su proceder. Pizarro y sus hombres —en el discurso garcilasista— vienen en nombre de autoridades superiores y eternas: Dios, el Papa y el Emperador y arriban a los Andes a llevar el mensaje de Jesucristo. Así, Garcilaso, por ejemplo, no cree en lo absoluto la versión que muchos cronistas apuntan sobre que Hernando de Soto es un vulgar bellaco que lanza su caballo contra Atahualpa solo con el afán de poner en ridículo al Inca, para nada; en su versión, De Soto y casi todos los hombres de Pizarro son caballeros corteses, formados en los hábitos y códigos señoriales.

Entre Atahualpa y los conquistadores, Garcilaso ubica al indio *lengua*, intérprete y faraute. En su versión discursiva solo hay uno y es Felipillo y en él deposita casi todo el peso de lo que será la *Tragedia lingüística*. En todo momento se queja de él y esto lo hace de la forma más agria. A Felipillo lo acusa de torpe e inexperto, pero en cierta manera también entiende esa desafortunada torpeza. No se le puede exigir mucho a ese faraute: había nacido en la isla de Puná y era de baja condición (es decir no era miembro de familia curacal). Se le obligó —en el contexto de las conquistas incas por esa zona en tiempos de Huayna Capac— a aprender quechua el cual, según Garcilaso, aprendió muy a medias; y, luego, capturado por los hispanos (con menos de veinte años encima), fue entrenado en el castellano pero de la peor forma: aprendiendo el lenguaje más vulgar de la soldadesca y la marinería. A Garcilaso le parece inaceptable que ese *lengua* haya estado en los momentos cumbres y que justamente ahí su

actuación haya sido de lo más deficiente. Todos parecían darse cuenta de eso: los españoles por un lado notaban que el gran parlamento de un señor andino era traducido de manera inmediata, breve e incoherente, y eso no podía ser. De la misma manera, en varios momentos, Atahualpa se exaspera por los balbuceos de Felipillo tanto así que una vez lo llama "tartamudo" o refiere que el mozo faraute "habla como mudo".

Ya sobre el *Encuentro*, Garcilaso deja muy en claro que él tiene información de primera mano de la que nadie más contó. En primer término tiene la información que le dieron sus condiscípulos en el Cuzco cuyos padres habían vivido todo lo narrado. Asimismo, no debe olvidarse que la madre del cronista descendía de la *panaca* de Huáscar por lo que desde niño Garcilaso había escuchado todas las historias de sus mayores sobre los sucesos de Cajamarca. Tan observador parece ser el narrador que señala que él está muy consciente de que la información que ha recibido por parte de sus parientes maternos es muy parcial, de ahí que tenga que recurrir a una fuente que él tiene por indiscutible: la perdida *Historia* del padre Blas Valera.

Según Garcilaso, Valera era hijo de un hombre que estuvo muy cerca al Inca durante su prisión por lo que tenía un recuento excepcional de lo ocurrido en el tambo de Cajamarca. Asimismo, el cronista aporta un dato excepcional: Valera había leído un manuscrito del propio Vicente Valverde en el que narraba el momento preciso del encuentro con Atahualpa y todo lo que le había recitado al Inca que no era sino el discurso entero del *Requerimiento*.[849] Entonces, parafraseando a Valera en pasajes enteros, Garcilaso cree estar construyendo la versión más fidedigna del encuentro entre Pizarro y Atahualpa.

A medida que el cortejo del Inca se acerca a la plaza de Cajamarca nos enteramos por medio de Garcilaso que Atahualpa está yendo en paz: cree en la divinidad de los hispanos de ahí que se acerque a la cita con la disposición de "oír la embajada que [Pizarro] llevaba del Papa y del Emperador". Llegado a la plaza, Garcilaso presenta la imagen de un Inca totalmente opuesta a la de los otros cronistas. Por un lado cree que los hispanos están escondidos y medrosos, por el otro, pide a su gente que

849 Garcilaso de la Vega. *Historia del Perú: segunda parte de Los comentarios reales*. Lima: Universo, 1970 [1617], t.1, p. 74.

traten con cortesía a "los mensajeros de Dios" a los cuales hay que llenar "de mucha cortesía y regalo".

El Inca no había terminado de decir esa última frase cuando entra en escena fray Vicente Valverde. El sacerdote es presentado con su hábito dominico, la cabeza tonsurada y una larga barba; aspecto que sorprendió al Inca. Salía con una cruz en la mano y acompañado de Felipillo que fungiría de faraute. Sobre sí llevaba un breviario, una Biblia o la *Suma* de San Silvestre [*Summa Silvestrina*], es algo que le es indiferente al cronista tanto así que le dice al lector que elija la opción que más le agrade.[850] Lo que ocurre es que Valverde recita, según Garcilaso, todo el texto del *Requerimiento*, casi de la misma manera como está redactado en sus versiones primigenias. Algunos añadidos a la oración del texto de Palacios Rubios saltan a la vista: se mencionan las conquistas del Rey Católico en las Islas de Tierra Firme y México, y que tales territorios ya fueron tomados por las armas para ser entregados la verdadera religión.

Otro de los añadidos está en la mención de la especial misión que tiene Pizarro de llevar la Fe de Cristo a los Andes. Asimismo, el tono del momento supremo del requerir es otro y de un tono mucho más agresivo:

> Y para asentar confederación y alianza de perpetua amistad entre su Majestad y vuestra Alteza [Atahualpa] y todo su Reino le sea tributario; esto es, que, pagando tributo al emperador, seas su súbdito y de todo punto le entregues el reino y renuncies la administración de él, así como lo han hecho otros reyes y señores. Esto es lo primero. Lo segundo es que, hecha esta paz y amistad, y habiéndote sujetado de grado o por fuerza, has de dar verdadera obediencia al Papa, Sumo Pontífice, y recibir y creer la fe de Jesucristo, Nuestro Dios, y menospreciar y echar de ti totalmente la abominable superstición de los ídolos, que el mismo hecho te dirá cuán santa es nuestra ley y cuán falsa la tuya, y que la inventó el diablo.[851]

---

850 La *Summa Silvestrina* es la *Summa Summarum, quæ Sylvestrina dicitur* de Silvestro Mazzolini da Prierio, editada en Roma en 1514. Se trata de una obra muy manejada por los tratadistas políticos en el siglo XVI. Versa sobre los usos de la guerra. Francisco de Vitoria la utilizó. Sobre la obra véase Enrique Vivó de Undabarrena. "*Urumque Ius*. Guerra, tregua y paz en el Derecho Medieval". *Boletín de la Facultad de Derecho*. N° 17, 2001, pp. 163-205.
851 Garcilaso de la Vega. *Historia del Perú: segunda parte de Los comentarios reales*. Lima: Universo, 1970 [1617], t.1, p. 76.

No obstante, la parte que menciona las consecuencias de negar el *Requerimiento* es breve pero contundente en el relato garcilasista: sí Atahualpa no aceptaba lo que ahí le decía el sacerdote, debía prepararse para una "guerra a fuego y sangre", terminando la lectura con la evocación —que no está en el texto original— del milagro de Dios en el Mar Rojo frente a los ojos del Faraón.

Tras esta larga narración (y transcripción del manuscrito de Valera), Garcilaso pasa a lamentarse de lo terrible que resultó la traducción de lo dicho por el sacerdote por parte del faraute. Para su lamentación primero señala que los otros cronistas habían desarrollado este tema de manera tan sucinta que nunca remarcaron los peligros que podía traer una incomunicación como la que se dio en Cajamarca. Asimismo, critica a Valverde por haber utilizado un lenguaje tan "seco y áspero, sin ningún jugo de blandura" que le facilitara en algo el trabajo a Felipillo.

Garcilaso, además, señala un hecho fundamental que hizo del *Encuentro* un momento trágico: muchas de las palabras claves de las que consta el *Requerimiento* no existían en el quechua de ahí que la comunicación ya estaba abortada desde el inicio ¿cómo traducir —se pregunta el cronista— un concepto tan caro y grave como "Dios, trino y uno"? Según señala (infiriendo de manera muy arriesgada), Felipillo —utilizando un sistema de numeración como el de los quipus— solo se limitó a sumar y así le dijo al Inca que "Dios tres y uno son cuatro". La indignación de Garcilaso ante lo que ahí ocurrió va en aumento: no puede creer que en 1532 se hayan utilizado palabras que ni en el siglo XVII tuvieron una traducción como "trinidad", "Espíritu Santo", "Fe", "Gracia", "Iglesia", "Sacramentos"; así como tampoco puede aquilatar que la desgracia lingüística continué aún en sus tiempos.[852] Y la frustración del cronista es mayor cuando debe reco-

852 Para sustentar su punto, el cronista señala que en el año de 1603 recibió de Lima un confesionario publicado en 1584 en el que se ve claramente como aun en esa época muchas palabras debían ponerse en castellano cuando se realizaba la traducción o al quechua o al aymara. Garcilaso se está refiriendo a la *Doctrina christiana, y catecismo para instrucción de los indios, y de las de más personas, que han de ser enseñadas en nuestra sancta fé: Con vn confessionario, y otras cosas necessarias para los que doctrinan, que se contienen en la página siguiente. Compuesto por auctoridad del Concilio Prouincial, que se celebró en la Ciudad de los Reyes, el año de 1583. Y por la misma traduzido en las dos lenguas generales, de este reyno, quichua, y aymara.* Lima: Ricardo, 1584. En esa doctrina se puede ver, desde el primer folio, que la palabra "Dios" no puede ser traducida, igual que "Santa Cruz"

nocer que el *Encuentro*, gracias a Felipillo, se sumergió en las tinieblas de la incomprensión: "fue más oscurecer que declarar la oración del buen religioso", es lo que sentenció Garcilaso.

Justamente las cuestiones de la Fe, tan caras en la argumentación del clérigo, fueron pésimamente traducidas tanto así que Jesús, en la boca de Felipillo, solo quedó como un "gran varón". Sobre el pecado original, el *lengua* entendió que todos los pecados de los hombres se amontonaron en Adán y que sobre "Nuestra Señora la Virgen María" no pudo decir absolutamente nada. Finalmente, el narrador apunta que, justamente, la parte menos útil del *Requerimiento* —la referida a las cosas de guerra y armas— el Felipillo no estuvo tan mal, por lo que el mensaje que quedó en claro para el inca y sus hombres es que los hispanos eran gente de guerra y que su poderío era mayor al de Dios, lo cual resultaba ser —a entender de Garcilaso— una aberración.

Sin embargo, cuando a Garcilaso le toca transcribir la respuesta de Atahualpa, la incomunicación desaparece. El discurso es larguísimo y, aun asumiendo que lo copió de Blas Valera, su contenido tiene una lógica europea que, difícilmente, parece ser la voz del Señor del Tahuantinsuyo. Casi podría decirse que la voz de Garcilaso trascurre por la voz del inca como un intento de dibujar un rastro de humanidad en todo ese suceso.[853]

Como se había señalado, el cronista pone en boca del Inca que a éste solo le había quedado clara las partes de las guerras y conquistas de los hispanos y que por ello ya los tenía como hombres violentos que habían llegado a sus dominios a traer su destrucción. Tras esto, el Inca se hace consciente —como Garcilaso— de la *Tragedia lingüística* y así señala y se lamenta de por qué no se le había ofrecido un intérprete a la altura del momento. Apela para ese llamado de atención a lo que apelaría un caballero renacentista: a las normas de urbanidad y de civilización. Casi en una línea sacada de la actual filosofía del lenguaje, el Inca (o Garcilaso) apunta que el habla es lo que permite conocer a los hombres más allá de las meras

(f. 1/r.). Tampoco se puede traducir "Virgen" (f. 2/r.), "Iglesia Católica" (f. 3/r.), "diablo" (f. 11/r., la palabra debe asociarse a "supay"), "Espíritu Santo" (f. 13/r.). En el f. 13/r. se encuentra una traducción de "Trinidad" de la siguiente manera: "Dios yaya, Dios churi, Dios Espíritu Santo".

853 Garcilaso de la Vega. *Historia del Perú: segunda parte de Los comentarios reales*. Lima: Universo, 1970 [1617], t.1, cap. XXIV.

costumbres. En ese sentido, añade Atahualpa, no importan los modales excelsos si es que éstos no pueden expresarse con la palabra.[854] Más aun, se debe cuidar mucho una traducción entre dos pueblos absolutamente distintos ya que sí los intérpretes "son ignorantes de la una y la otra, será tanto como hablarse por bestias domésticas". De esa manera, señala Atahualpa-Garcilaso que cuando cae el lenguaje, solo puede sobrevenir la violencia: el ser humano se animaliza, pierde esa humanidad y se deja mover solo por el instinto de la fuerza bruta.

Por no haber quedado claro el mensaje, Atahualpa acusa de forma grave a los hispanos llamándolos tiranos que parecen buscar entrar a sangre y fuego a la tierra. No solo eso, por esa mala traducción Atahualpa ha entendido que se le quiere matar a él y a toda su parentela. La deducción del Inca es muy seria y Garcilaso la hace resonar ese día en el tambo cajamarquino:

> De lo cual colijo una de dos: o que vuestro Príncipe y todos vosotros sois tiranos que andáis destruyendo el mundo, quitando reinos ajenos, matando y robando a los que no os han hecho injuria ni os deben nada; o que sois ministros de Dios, a quienes nosotros llamamos Pachacamac, que os ha elegido para castigo y destrucción nuestra.[855]

Tras esto, Garcilaso traspasa su providencialismo al Inca y lo hace decir que él y su gente se ofrecen a la muerte por ser mandato de la divinidad y para cumplir la profecía que Huayna Capac había pronunciado que cuando muriese vendrían unos barbones a conquistar el reino. Bajo esa premisa, Atahualpa-Garcilaso, pone a los conquistadores como Viracochas cuya justa violencia no se puede resistir. No obstante, el inca también pide

854 Esta protofilosofía del lenguaje es motivo común en el siglo XVI y XVII. Véase este hermoso ejemplo: "Uno de los mayores dones que Dios ha dotado a naturaleza humana, es el de la lengua; haciéndola faraute del entendimiento y llave que abre el arca cerrada de nuestro corazón, con que saca a luz los cerrados conceptos que tiene allí dentro, pronunciándolos de manera con la boca, que vengan a ser comunes y manifiestos a todos". Gaspar Escolano. *Década primera de la historia de la insigne y coronada ciudad y reino de Valencia*. Valencia: Mey, 1610, cap. X, p. 54.
855 Garcilaso de la Vega. *Historia del Perú: segunda parte de Los comentarios reales*. Lima: Universo, 1970 [1617], t.1, p. 81.

piedad y misericordia pues sí los hispanos son ministros divinos no deben permitir ni las muertes, robos y crueldades que se cometieron en Tumbes.

Luego, Atahualpa, tras demostrar que no ha entendido ninguna de las verdades de la fe ofrecidas en el *Requerimiento*, parece repetir el juego retórico de los curacas del Cenú, es decir, se pregunta de por qué habría de obedecer a Carlos si el Papa le había regalado una tierra que el primero no había conquistado.[856] Finalmente, el parlamento del inca termina señalando que los hispanos también podían ser tan idólatras como los incas en virtud a que había entendido que los conquistadores tenían por sagrados a cinco dioses: Dios, el Padre, el Hijo, el Espíritu Santo (es decir La Trinidad) y Jesús.

Garcilaso, asimismo, fue muy cuidadoso en señalar que el Inca si trató de evitar la desgracia lingüística. De esa manera, recrea al Inca hablando pausadamente, frase por frase para que el faraute pueda interpretar con mayor habilidad lo que se estaba diciendo. No solo eso, el cronista proporciona un dato excepcional: Atahualpa dio su alocución en quechua del Chinchaysuyo que era el que más entendía Felipillo. Pero así como el cronista delinea la figura de un inca muy preocupado por la comunicación, en esta parte pone a los conquistadores como impacientes que ya no aguantan más parlamento e inician "el gran alboroto". Se había demostrado una vez más que sin una comunicación que respete o equipare las ideas de uno y de otro, la violencia cae inmisericorde.

856 Véase el Capítulo 9 de este libro.

CAPÍTULO 11
Violencia y otredad: el insulto *perro* y la degradación humana en los Andes

Durante la Conquista del Nuevo Mundo el uso de perros por parte de los hispanos contra la población nativa fue una estrategia cruel que, por ello, resultó ser sancionada por muchos testimonios de época y hasta reglamentada por la Corona. Pero el manejo de los perros como arma de ataque no solo quedó a ese nivel. El decirle al otro *perro*, como insulto, constituyó una afrenta grave que buscaba deshumanizar al que recibía tal adjetivo.

En todo caso, la violencia como fenómeno y el simbolismo del perro estarán muy ligados en un discurso cargado de significantes que aquí se tratarán de dilucidar. Por un lado, utilizar perros bravos contra los indígenas —a modo de una cacería— está señalando la animalización del atacado. Lo mismo a nivel verbal: señalar que una persona no lo es, es decir, *no es ser humano*; y más bien restándole humanidad a través de su degradación simbólica a can, está anunciado que esa misma persona no comparte los elementos básicos para sentir hacia ella simpatía y por lo tanto se puede volver objeto de una eventual agresión.

11.1. El insulto *perro*

La historia de la degradación humana a través del insulto canino es larga, tanto como la relación que surgió entre los hombres y el perro. Los griegos, en su jerarquía de símbolos animales, tenían al perro en un nivel muy

bajo.[857] A modo de ejemplo solamente debe leerse el primer canto de *La Ilíada* homérica para descubrir en ella tres referencias peyorativas a estos animales: la primera de ellas está en el fragmento inicial y señala cómo es oprobioso que el cuerpo de valientes guerreros muertos queden en el campo de batalla a merced de los perros y aves de rapiña. La segunda, es un insulto que profiere Aquiles a Agamenón, al cual le dice con dureza "cara de perro", y la tercera es ese mismo insulto puesto de nuevo en boca de Aquiles.[858] En ese mismo mundo helénico, se sabe también que decir "ojo de perro" fue un insulto muy grave.[859]

En el Antiguo Testamento la imagen del perro, tal cual ocurría en el mundo griego, está relacionada al despojo humano. La aparición de los perros en el texto sagrado tiene que ver con el castigo que los miembros del pueblo escogido pueden ver como muy insultante tal cual es el que sus restos mortales estén a merced del can carroñero.[860] *Perro* también se asocia al "necio" o al "extranjero"[861]; aunque en algunos casos denota insulto directo o situación de humildad extrema.[862] No obstante, es en el Nuevo Testamento en el que la asociación del perro con el extranjero o con alguien inferior al judío aparece con toda contundencia. Es más, tal insulto aparece en boca de Jesucristo en un pasaje evangélico harto revelador:

> Saliendo Jesús de allí, se fue a la región de Tiro y de Sidón. Y he aquí una mujer cananea que había salido de aquella región clamaba, diciéndole: ¡Señor, Hijo de David, ten misericordia de mí! Mi hija es gravemente atormentada por un demonio. Pero Jesús no le respondió palabra. Entonces acercándose sus discípulos, le rogaron, diciendo: Despídela, pues da voces tras nosotros. Él respondiendo, dijo: No soy enviado sino a las ovejas perdidas de la casa de Israel. Entonces ella vino y se postró ante él, diciendo: ¡Señor, socórreme! Respondiendo él, dijo: No está bien

857 Orlando Patterson. *La libertad en la construcción de la cultura occidental*. Santiago de Chile: Andrés Bello, 1993 [1991], p. 176.
858 Homero, *La Ilíada*. Traducción de Luis Segalá y Estalella. Barcelona: Montaner y Simón, 1908, § 1; § 148, § 223.
859 Orlando Patterson, *La libertad en la construcción de la cultura occidental*. Santiago de Chile: Andrés Bello, 1993 [1991], p. 176.
860 Véase, a modo de ejemplo, los siguientes pasajes: Éxodo, 22: 31; 1 Reyes 14: 11; 21: 19, 23-24; 2 Reyes 9: 10, 36 y Jeremías 15: 3.
861 Proverbios 26: 11 y 1 Samuel 17: 43, respectivamente.
862 2 Samuel 16: 9 y 1 Saúl 24: 14, respectivamente.

> tomar el pan de los hijos, y echarlo a los perrillos. Y ella dijo: Sí, Señor; pero aun los perrillos comen de las migajas que caen de la mesa de sus amos. Entonces respondiendo Jesús, dijo: Oh mujer, grande es tu fe; hágase contigo como quieres. Y su hija fue sanada desde aquella hora.[863]

La hermenéutica evangélica lleva a varios asuntos relevantes. En primer término es de notar que Jesús está comportándose como el judío que ve de forma marginal al extranjero, en este caso, a la cananea. De ahí su indiferencia hacia ella y también el malestar de los discípulos y hasta su imploración (bastante agresiva por cierto) para que el Maestro la despida. El segundo nivel es el de la afirmación de Jesús de la tradición judía de ver como inferior al que no pertenece al Pueblo Elegido por Dios ("no soy enviado sino a las ovejas perdidas de la casa de Israel"). El tercero es sumamente relevante y hasta impactante: Jesús insulta a la mujer, ante la insistencia de ésta en su pedido, llamándola "perrilla", lo que constituye una afrenta grave, tal cual se ha analizado. Aquí, en las palabras de Cristo, la asociación entre "perro" y "extranjero" es evidente y responde a la antedicha costumbre judía. Como se puede entender, la escena narrada es muy violenta pues presenta un cuadro de la percepción, por parte de los israelitas, de lo que los antropólogos llamarían luego *la otredad*.

Pero el siguiente nivel se complejiza aún más. En él, la mujer acepta la condición de perro, pero lo hace para denotar extrema humildad y fe en el proclamado "Rey de reyes". En ese instante, Jesús le concede la salvación pedida porque ha creído en él. Así, tanto la condición judía como la de extranjero se subliman: Jesús ha aceptado en su seno a quien ha creído en él, de esa manera el sujeto ya no puede ser ni animalizado ni marginado ni mucho menos objeto de violencia. Este fragmento es clave pues resume lo que, en esencia, sería la concepción de la humanidad para los siglos que estudia este trabajo: una humanidad a la cual se pertenecía en virtud a la creencia en Jesucristo y en su Iglesia esparcida por el mundo.

Durante el siglo I d.C., el insulto "perro" puede seguirse encontrando con frecuencia. Un ejemplo clarísimo aparece en la magnífica novela

863 Mateo 15: 21-28. Las traducciones usuales de la Biblia suelen utilizar, en vez del diminutivo "perrillo", la palabra "perro". No obstante, aquí mantenemos la traducción de la versión bíblica Reina Valera.

romana *El satiricón* de Petronio. En el capítulo LXXIV los célebres personajes Fortunata y Trimalción se encuentran en una muy acalorada —mas no por ello menos jocosa— discusión. La mujer se deshace en epítetos denigrantes hacía su hombre; adjetivos que van desde "cochino" a "viejo sinvergüenza" hasta que "y para rematar la cosa le abrumó [Fortunata] con ésta última e insuperable injuria: ¡perro! Entonces él [Trimalción] exasperado por tanto insulto, tiró una copa a la cabeza de Fortunata".[864] Este pasaje muestra exactamente cómo el insultar a un hombre como perro desata una violencia potente y descarnada. Claro, en este caso resulta ser una violencia doméstica, pero lo que bien se señala es que la utilización del epíteto se reserva ya para una situación extrema. Téngase en cuenta que Petronio no se cansa en repetir que sus personajes se insultaron "cien veces", pero solo la utilización del insulto canino desata la agresión física.

Por su parte, el historiador Jacques Le Goff es muy claro en señalar que durante toda la Edad Media, "perro" se consideró un grave insulto.[865] Añade el historiador francés, que el calificativo se equipara a los epítetos "hereje" o "infiel".[866] Un ejemplo ilustrativo de la asociación entre "perro" e "infiel" se puede hallar en el *Libro de las maravillas del mundo* de Juan de Mandeville (¿?-1372), más precisamente en su Libro II, cap. VIII en el que su autor hace un alucinado relato en el que describe la isla Bacemeran, poblada de *canefales*, es decir, hombres y mujeres con cabezas de perro, muy bravos, comedores de humanos, que andaban todo el tiempo desnudos y adorando a un buey de oro, que era su máximo Dios.[867]

Por la misma época, Marco Polo y su relación de viajes también dieron supuestas luces sobre la relación entre canes e idolatría. Por sus viajes orientales, el explorador veneciano encontró que:

864 Petronio. *El satiricón*. En Juan B. Bergua (ed. y comp.). *La novela romana*. Ávila: Senén Martín, 1964, p. 160.
865 Jacques Le Goff y Jean-Claude Schmitt (eds.). *Diccionario razonado del Occidente Medieval*. Madrid: Akal, 2003 [1999], p. 139.
866 Ejemplos en Marcos Visconti. *Narración histórica sacada de las crónicas del siglo XIV*. Traducción al italiano de Tomás Grossi. Traducción anónima al castellano. Barcelona: Olivares, 1847, p. 15.
867 Juan de Mandavila (sic: Mendeville). *Libro de las maravillas del mundo.* Valencia, 1540 [1372]. En http://parnaseo.uv.es/lemir/textos/mandeville/index.htm (visualizado el 2 de noviembre del 2010).

> Los ídolos de Catai y los de Mangi y los de estas islas son todos semejantes. Estas islas tienen ídolos con cabeza de buey, otros con cabeza de cerdo, de cordero, de perro y otros variados […] Cuando los cristianos les preguntan por qué hacen así a sus ídolos: «Nuestros antepasados nos lo legaron de esta manera; así lo dejaremos a nuestros hijos y a los que vendrán después de nosotros». Las patrañas de estos ídolos son tan curiosas y son obras del diablo, que mejor es no escribirlas en este libro, porque sería piedra de escándalo para los cristianos; así que dejaremos a los ídolos y os contaremos otra cosa.[868]

Como Mandeville, Marco Polo también se cruza en su camino con los terribles *canefales*:

> Angaman es una isla muy grande, sin ley ni rey. Son idólatras, viven como los animales salvajes. Y tenemos que apuntar en el libro una extraña visión de estas gentes. En esta isla los hombres tienen cabeza y dientes de perro, y en su fisonomía parecen enormes mastines. Son muy crueles y antropófagos y se comen cuantos hombres prenden que no sean de sus gentes.[869]

En todo caso, la relación medieval entre lo inhumano, la idolatría y la herejía es bastante clara. Tal impronta, como es de suponerse, se mantendrá vigente en los tiempos posteriores y se podrá rastrear en los siglos XVI y XVII hispanos.

Sorprendentemente, Sebastián de Covarrubias regresa, en su monumental *Tesoro de la lengua castellana*, a una definición más amable de "perro". En su obra, el can es el "animal conocido, y familiar, símbolo de fidelidad, y de reconocimiento a los mendrugos de pan que le echa su amo".[870] Tras esas palabras, el lexicógrafo pasa a describir las variedades de perros que existen agrupándolos en falderos, de cacería y —los muy importantes— cuidadores de ganado. Finalmente, enriquece su entrada

868 Marco Polo. *Viajes*. Traducción por María de Cardona y Suzanne Dobelmann. Madrid: Espasa Calpe, 1981 [h. 1323], cap. CLXII.
869 Marco Polo. *Viajes*. Traducción por María de Cardona y Suzanne Dobelmann. Madrid: Espasa Calpe, 1981 [h. 1323], cap. CLXXIII.
870 Sebastián de Covarrubias. *Tesoro de la lengua castellana o* española. Madrid: Melchor Sánchez, 1674 [1611], Fol. 139 v.

con los refranes en boga que tienen al can por personaje principal, muchos de los cuales continúan vigentes hasta el día de hoy, verbigracia, "perro del hortelano", "por la plata baila el perro", "ni perro que le ladre", "otro perro con ese hueso", entre otros.

No obstante, ya cuando en otras entradas de su lexicón Covarrubias hace referencias al animal en cuestión puede notarse muchos de los elementos negativos que hasta ahora se vienen analizando. Así, cuando al estudioso de la lengua castellana le toca definir al "loco", cita un refrán que a la letra dice: "el loco por la pena es cuerdo" el cual es explicado señalando que los orates temen al castigo que le profieren sus celadores, no como hombres sino como animales, más precisamente como perros "y otro cualquier bruto que se sujeta a la disciplina temiendo al castigo".[871] Asimismo la crudeza que Covarrubias intenta resaltar en sus definiciones, también las engarza al sustantivo canino tal cual se ve en la definición de "encarnizarse" que, a su entender, "es del perro cuando se ceba a la res y está rabioso por comer de sus carnes cebado ya en la sangre de las heridas que le ha hecho con las presas".[872]

Siguiendo con las definiciones del *Tesoro de la lengua*, se puede apreciar que el perro, en el imaginario colectivo, está asociado al parricidio. Tal se desprende de la explicación que hace Covarrubias de "encubar" que es el terrible castigo del parricida. Éste último, según una vieja costumbre, era encerrado en un gran odre con un mono, una víbora, un gallo y un perro —todos potenciales animales parricidas— para ser arrojado a un río. En tal circunstancia se asumía que el simbolismo que tenía el perro radicaba en el supuesto hecho de que por un bocado de carne, este animal era capaz de matar a su progenitor.[873]

El prolijo historiador peruano Guillermo Lohmann Villena, por su parte, en un breve, más no por ello menos sustancioso y erudito artículo, rastrea el contenido de la frase "perro muerto" que en el argot hispano significó, desde el siglo XVI, engaño, fraude o estafa. Para su fin, el copioso

871 Sebastián de Covarrubias. *Tesoro de la lengua castellana o* española. Madrid: Melchor Sánchez, 1674 [1611], Fol. 94r.
872 Sebastián de Covarrubias. *Tesoro de la lengua castellana o* española. Madrid: Melchor Sánchez, 1674 [1611], Fol. 235r.
873 Sebastián de Covarrubias. *Tesoro de la lengua castellana o* española. Madrid: Melchor Sánchez, 1674 [1611], Fol. 236r/v.

investigador se adentra en la obra cervantina, en *El vocabulario de refranes y frases proverbiales* (1626) de Correas, en los libros de Quevedo, en los versos de Tirso de Molina y en el confuso *El criticón* de Gracián (1657). Hizo lo propio, además, en los escritos de Jacinto Polo de Medina y en los olvidados infolios de Alonso de Jerónimo de Salas Barbadillo; además de revisar los ya citados diccionarios de Covarrubias y de *Autoridades*. En resumidas cuentas, una larga historia que muestra al can, de nuevo, reflejando las bajas pasiones del ser humano.[874]

"Hideperro", es insulto grave y durante los siglos XVI y XVII fue mutuo entre cristianos y mahometanos. En el *Quijote* cervantino se puede hallar referencias a cómo los moros veían a los hispanos como perros y los insultaban así.[875] En esa misma obra el "hideperra" también aparece como insulto entre cristianos tanto así como "perro ladrón" o "perro" a secas.[876] Un pasaje bastante revelador, contenido en la segunda parte de la historia, narra las peripecias de un orate que tenía por costumbre golpear perros hasta que un día se metió con el can de un botonero. Éste último, sabedor que habían maltratado a su mascota, persiguió al loco hasta que, alcanzándolo, lo molió a palos mientras le profería "perro ladrón, ¿a mí podenco?"; pasaje éste cargado de gran violencia.[877]

De la misma manera, en esa hermosa novela breve —que algunos adscriben a la picaresca— intitulada *El coloquio de los perros* (1614); Cervantes nos muestra a los perros esta vez humanizados.[878] En una noche,

874 Guillermo Lohmann Villena. "Perro muerto = engaño, timo. Notas sobre el abolengo literario de una expresión criolla". *Boletín de la Academia Peruana de la Lengua*. Nº 12, 1971, pp. 247-256.
875 Miguel de Cervantes Saavedra. *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*. Madrid: Juan de la Cuesta, 1605: cap. XLI, f. 246r., y f. 256r. En http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/cerv/12371067559018288532624/ima0000.htm (visualizado el 4 de noviembre del 2010).
876 Miguel de Cervantes Saavedra. *Segunda parte del ingenioso caballero don Quijote de la Mancha.* Madrid: Florencia Sevilla Arroyo, 1615, Prólogo f. VII /r.; cap. III, f. 11v. ; cap. XXXIII, f. 130r.; cap. LXIII, f. 245v. En http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/cerv/46859842215026273022202/index.htm (visualizado el 4 de noviembre del 2010).
877 Miguel de Cervantes Saavedra. *Segunda parte del ingenioso caballero don Quijote de la Mancha.* Madrid: Florencia Sevilla Arroyo, 1615, Prólogo f. VII /r. En http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/cerv/46859842215026273022202/index.htm (visualizado el 4 de noviembre del 2010).
878 Miguel de Cervantes. *El coloquio de los perros [El diálogo entre Cipión y Berganza, perros del Hospital de Resurrección (Valladolid). Se les conoce como "perros de Mahudes"]*. En

dos canes del Hospital de la Resurrección (en Valladolid) llamados Cipión y Berganza adquieren, sin mediar explicación, el don del lenguaje para adentrarse en una conversación en la que el segundo de ellos cuenta su vida y peripecias al primero. La novela en sí, a través de la original humanización de los animales, sirve para criticar costumbres, no menos que para aleccionar al lector.

Sorprende, por ejemplo, el comienzo de la obra. En ella Miguel de Cervantes plantea la situación de los perros parlantes, lo que le sirve al autor para sustentar el valor del lenguaje como signo de humanidad. "Hablamos con discurso", dice uno de los perros, "como si fuésemos capaces de razón", añade ese mismo can, señalando que el hombre, por ser racional, tiene el don de la comunicación, atributo que el bruto no tiene, y los perros novelados reconocen el portento que está ocurriendo esa noche al poder hablar.[879] En todo caso, en esta curiosa obra cervantina la imagen que queda del perro es muy diferente a la que se ha encontrado y hecho referencia: aquí el can es símbolo de la amistad, la fidelidad y el agradecimiento. No obstante, el reato negativo del perro en la mentalidad del inicial siglo XVII también aparece en *El coloquio* canino, a pesar de que este libro sea, en esencia, un himno a la bondad y a la fidelidad.

Las peripecias que narra Berganza a su compañero, con su recién adquirido lenguaje, muestran también el lado negativo que puede traer consigo la alusión canina en la época del Siglo de Oro hispano. Por ejemplo, cuando el perro en cuestión cuenta sus peripecias con una bruja, narra cómo un pueblo entero lo asoció a la figura del demonio ("es demonio en figura de perro"). Asimismo, un pasaje harto interesante de esta novela es cuando Berganza tiene por amo a un moro. Aquí Cervantes no duda en rebajar al árabe a través de los insultos y el desprecio del perro protagonista. Éste último ve al moro como mezquino y tacaño, añadiendo la sentencia despreciativa "como lo son todos los de su raza". En este juego, qué duda

---

Antología de Miguel de Cervantes. Lima: Ministerio de Educación Pública, 1951 [1614], pp. 75-96.

879 Miguel de Cervantes. *El coloquio de los perros [El diálogo entre Cipión y Berganza, perros del Hospital de Resurrección (Valladolid). Se les conoce como "perros de Mahudes"]*. En *Antología de Miguel de Cervantes*. Lima: Ministerio de Educación Pública, 1951 [1614], p. 75.

cabe, el autor está revelando la impronta de su época que degrada a los no cristianos a un nivel que hasta puede estar por debajo de un perro.[880]

Los estudios de Ignacio Arellano, por otro lado, se han adentrado en el lenguaje marginal en la obra de Francisco de Quevedo y en ella ha encontrado que en la época del denominado Siglo de Oro español otra de las modalidades de afrenta canina era el "tente, perro", que alude al bravucón que no se atreve a dar pelea y que solo fanfarronea. En su estudio del referido insulto, Arellano profundiza sobre su significado y encuentra que el llamar al otro "perro" es muy ignominiosa afrenta que apunta desprecio principalmente a moros y judíos. Cuando este autor consulta el capital *Léxico del marginalismo* de J.L. Alonso Hernández encuentra que el calificativo de perro también se le da a los esclavos negros pues —citando una fuente de época— "no tienen quien les salve el alma y mueren como perros".[881]

Para el siglo XVIII era de esperarse que la connotación peyorativa de la palabra "perro" continuase. Así se hace presente en el *Diccionario de las Autoridades* de 1737: "Perro. Metafóricamente se da este nombre por ignominia, afrenta y desprecio, especialmente a los moros y judíos". Durante todo el siglo XIX esta figuración se mantendría inalterable hasta que recién en 1927 —en una renovada edición del Diccionario de la RAE —esas líneas desaparecerían para trocarse en "adj., fig., fam., muy malo, atroz, indigno". No obstante, regresan en la edición de 1936, solo que poniendo las palabras en tiempo pasado para señalar un uso arcaico. Esto se mantendrá hasta la edición de 1984 en que la definición ofrece un giro sorprendente: "nombre que las gentes de ciertas religiones daban a las de otras por afrenta y desprecio", lo cual anulaba el exclusivismo que nacía de mencionar solamente a árabes y judíos.[882]

---

880 Miguel de Cervantes. *El coloquio de los perros [El diálogo entre Cipión y Berganza, perros del Hospital de Resurrección (Valladolid). Se les conoce como "perros de Mahudes"]*. En *Antología de Miguel de Cervantes*. Lima: Ministerio de Educación Pública, 1951 [1614], pp. 92, 94.

881 Ignacio Arellano. "La jácara inicial de *Pero Vázquez de Escamilla* de Quevedo". En Ignacio Arellano y Jesús Cañedo (eds.). *Crítica textual y anotación filológica en las obras del Siglo de Oro*. Madrid: Editorial Cantalia, 1991, p. 26.

882 Las ediciones facsimilares de los diccionarios aquí utilizados, desde el de *Autoridades* de 1737 hasta el actual, se pueden encontrar en *Nuevo tesoro lexicográfico de la Lengua*

11.2. Los perros de la conquista

No son pocos los autores, tanto de época como historiadores contemporáneos, que han subrayado la importancia de la presencia canina en el descubrimiento y conquista de las Indias. Se sabe, por ejemplo, que ya Cristóbal Colón había traído perros en su segundo viaje de 1493, los cuales usó en campañas represivas contra los indígenas. Estos animales, como se podrá suponer, causaron sorpresa y miedo entre los naturales de la zona del Caribe puesto que ellos solo conocían a una especie de perro pequeño que no ladraba.[883] En contraposición, los hispanos arribaron al Nuevo Mundos con lebreles, alanos, mastines y sabuesos que eran perros grandes y bravos, entrenados para la caza y la guerra. En ese sentido, los animales de los que aquí se trata tuvieron un rol fundamental en la milicia de la Conquista: ellos fueron auxiliares del soldado no menos que armas defensivas y ofensivas.[884]

El can como arma ha pasado a la Historia con una mala fama. Las crónicas y relatos de la Conquista del Nuevo Mundo los describen como verdaderos devoradores de indios. Arrojadas por sus amos a muchedumbres enormes de naturales, se buscaba que las jaurías causaran el desorden y desconcierto entre el enemigo y, claro está, el efecto se conseguía no sin crueldad y violencia extrema. El perro solía saltar sobre su víctima para luego degollarlo, el individuo atacado no podía hacer mucho ante la arremetida puesto que el animal solía tener una carlanca, especie de collarín con púas protectoras, que impedía que un hombre pudiera zafarse del animal. Asimismo, el daño que los canes infringían a los indios caribeños era mayor en virtud a que los naturales de la zona andaban casi siempre semidesnudos, lo que ayudaba al trabajo de los mastines y lebreles. El

Española en http://buscon.rae.es/ntlle/SrvltGUILoginNtlle (visualizado el 4 de noviembre del 2010).

883 Ricardo Piqueras. "Los perros de la guerra o el *canibalismo canino* en la conquista". *Boletín Americanista*. Nº 55-57, 2005, p. 187.

884 Un libro pionero en este asunto es el de John Varner y Jeanette Varner. *Dogs Of The Conquest*. Norman: University of Ocklahoma Press, 1983. Lamentablemente no se ha podido consultar ese libro para efectos de esta investigación.

cronista Oviedo señala, en ese sentido, que *aperrear* "es hacer que perros le comiesen o matasen despedazando el indio".[885]

Como arma de guerra los perros fueron utilizados en una extensa zona geográfica que abarcaba México, Centro América, el Caribe, la zona de lo que sería luego Nueva Granada y Venezuela, el Alto Marañón, el sur de Chile y la región del Tucumán. Asimismo se sabe que la presencia canina también se hizo notar en lo que luego serían los Estados Unidos de Norteamérica, en la parte de la Florida, cuando las huestes hispanas intentaron realizar conquistas por ahí.[886] A decir del historiador José Antonio del Busto, los perros no tuvieron un accionar determinante en los Andes del actual Perú en virtud a que en esta zona los indígenas andaban vestidos y mejor parapetados que las poblaciones caribeñas.[887] El hecho de la vestimenta puede ser clave, ya que el indio encontraba en ella una eficiente protección a los mordiscos. En todo caso, la eficiencia del perro es remarcada con seguridad. Así lo señala, por ejemplo, el tratadista militar Bernardo de Vargas Machuca en su opúsculo de 1599:

> Bien será añadamos por postre de este libro la ayuda tan importante de los perros en defensa de nuestros españoles en aquellas partes en sus jornadas pues tanto provecho han hecho, de que hay larga experiencia como se ha visto en la pacificación de Costa Rica, Veragua, Santa Marta, Mussos, Guali, Antioquía, que es donde más se ha usado de ellos, por haber sido los indios muy belicosos y traidores.[888]

Es por ello que este tratadista no duda en señalar que, en un territorio tan agreste y complicado como lo era la zona caribeña, los perros podían ser más importantes que hasta los mismos caballos: "mucho teme el indio

885 Ricardo Piqueras, "Los perros de la guerra o el *canibalismo canino* en la conquista". *Boletín Americanista*. Nº 55-57, 2005, p. 189-193. También puede verse Carlos Contera, "El perro en la Conquista de las Indias". *El mundo del perro*. T. IV, Nº 43-44, 1983, pp. 2-23.
886 Ricardo Piqueras. "Los perros de la guerra o el *canibalismo canino* en la conquista". *Boletín Americanista*. Nº 55-57, 2005, p. 187-189.
887 José Antonio del Busto. *La pacificación del Perú*. Lima: Studium, 1984, p. 295.
888 Bernardo de Vargas Machuca. *Milicia indiana*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1994 [1599], p. 53.

el caballo y el arcabuz, pero más teme al perro, que en oyendo el ladrido, no para indio".[889]

Pero no solo de arma ofensiva servía el can. Es sabido que el perro era utilizado para la punición. Los territorios del Caribe y Centro América fueron testigo en los años iniciales de la presencia hispana de cómo el conquistador no temía en aplicar su fiera justicia para castigar la sodomía, la traición de los guías indígenas y la resistencia de los caciques.[890] Testimonio de segunda mano ha quedado de este cruel castigo en el grabado titulado "Balboa envía sus perros sobre indígenas practicantes de amor masculino" del belga Théodore de Bry (1594) en el que se puede apreciar a los perros devorando a los caciques acusados del pecado nefando.[891]

De la misma manera, se sabe de cierto afán sádico por parte de los europeos que utilizaban a sus canes para hostigar a los naturales, llegando en muchos momentos a aperrear a mujeres que se resistían a ser violadas u ofrecer carne humana a sus mascotas. La misma sevicia se puede apreciar en el grabado del mismo artista que describe la muerte de una india que, sabedora que venían los indios, se ahorcó asegurándose que de su pierna hiciera lo propio su hijo. Al momento de que los canes llegaron, el niño no había muerto y los perros se regodearon con él.[892] En ese sentido, el historiador Ricardo Piqueras no ha tenido reparos en plantear "un canibalismo por delegación" aplicado a algunos miembros de la hueste hispana:

> Es un canibalismo por delegación dado que los cuerpos indígenas, aunque no son consumidos directamente por los conquistadores, lo son indirectamente a través de sus perros, asumiendo el conquistador una actitud condescendiente y provocadora, incitando y permitiendo dichos actos, lo que atestigua una vez más el valor superior que los conquistadores atribuían a sus caninos colaboradores en detrimento de la denostada humanidad indígena.[893]

889 Bernardo de Vargas Machuca. *Milicia indiana*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1994 [1599], p. 53.
890 Ricardo Piqueras. "Los perros de la guerra o el *canibalismo canino* en la conquista". *Boletín Americanista*. Nº 55-57, 2005, p. 193-194.
891 Véase la Ilustración N° 15.
892 Véase la Ilustración N° 16.
893 Ricardo Piqueras. "Los perros de la guerra o el *canibalismo canino* en la conquista". *Boletín americanista*. Nº 55-57, 2005, p. 196.

Sobre los perros guerreros, José Antonio del Busto ha dejado una exhaustiva descripción de sus funciones, no menos que de su especie y calidades:

> La mayoría de estos perros […] eran alanos, vale decir, hijos de dogo y mastina, siendo sus características: cabeza grande, hocico corto, mandíbulas poderosas, orejas caídas y vientre acucharado. Estaban adiestrados para devorar a un indio en el tiempo que se emplea en rezar un credo, alcanzándoles su inteligencia a distinguir a un indio amigo de un indio enemigo. Este tipo de can reemplazó al caballo en el monte y tierras ásperas. Se utilizó no sólo para guerrear sino también para acompañar centinelas, guardar campamentos, rastrear fugitivos y traerlos prisioneros, apresurar confesiones y demás tareas por el estilo.[894]

Su uso era tan apreciado, que el dueño del animal recibía por salario jornal y medio de ballestero.[895] Pero el aprecio que más bien se sentía por el perro radicaba en la furia que éste mostraba al momento de seguir las órdenes de los cristianos con el fin de acometer de forma violenta y sanguinaria contra los naturales. De ahí que las crónicas y los memoriales los recuerden con impresión de terror y hasta hayan legado mucho de los nombres de estos animales que sobresalieron por su obediencia ciega encaminada por sus amos al mal accionar. Así, han quedado los nombres de Becerrillo, Leoncio, Bruto, Bobo, Amadís, Turco y Calisto que hicieron de las suyas desde Norteamérica hasta las Tierras del Fuego.

Relaciones de clérigos, crónicas y testimonios de época dan luces sobre la violencia que los conquistadores ejercieron contra los indios teniendo a los canes como instrumentos. Ya desde muy temprano, los testimonios aparecen y sobre todo están describiendo sucesos terribles que acontecieron en la temprana presencia europea en el Caribe y Centro

894 José Antonio del Busto. *La pacificación del Perú*. Lima: Studium, 1984, p. 297.

895 El ya citado Vargas Machuca señala desde las primeras páginas de su tratado militar: "Y en general [los hispanos] se aprovechan de la ayuda de los perros, por haber hallado de cuanta importancia son para su defensa y vela en los reales y para descubrir emboscadas". Bernardo de Vargas Machuca. *Milicia indiana*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1994 [1599], p. 5.

América.[896] En este apartado, el análisis se adentrara en el estudio de esas fuentes privilegiando a las que se elaboraron en Sudamérica, que a la postre se transformaría en el enorme virreinato peruano.

Uno de los primeros sacerdotes que arremetieron de forma pública contra la sevicia producto del uso de perros en la guerra fue Bartolomé de las Casas. Ya se ha señalado la contundente influencia que tuvo en la conciencia de la monarquía hispana su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1542) en la que varios pasajes describen de forma descarnada lo que las jaurías acometían entre las poblaciones nativas. Un extenso pasaje de esa obra describe el impacto de las carnicerías que los españoles realizaban con sus perros de guerra. Para el sacerdote, esos animales eran "bravísimos" y "ferocísimos" para matar y despedazar indios. Es por ello que este sacerdote no teme en gritar tal abuso "a los verdaderos cristianos y aun los que no lo son". Luego, la narración aumenta en dramatismo: los perros son alimentados con carne humana para lo cual se traen a indios prisioneros *ex profeso* a los cuales se les "hace carnicería pública". Tal proceder, para Las Casas, no puede ser sino una conducta diabólica y, por lo tanto, inhumana.[897]

Para el vasto territorio sudamericano los testimonios también son numerosos. Al guerrero canino se le encuentra al lado de Pizarro en sus viajes descubridores, luego, en los incidentes de la Isla de Puná, Tumbes y Tangarará. Posteriormente acompañaran a Hernando Pizarro a Poechos y, tras los sucesos de Cajamarca y la marcha al Cuzco (en la que no hubo perros de guerra por la razón aludida), se les vuelve a encontrar violentos en Quito y Popayán al servicio de Sebastián de Belalcázar. Luego, Gonzalo Pizarro se adentrara en el supuesto País de la Canela con novecientos canes que acabarán como comida de españoles hambrientos.[898] El historiador peruano José Antonio del Busto, menciona a la par, cómo el animal en cuestión era utilizado en campañas punitivas y así se vio en Conchucos (por Francisco de Chávez), lo mismo que en la entrada en el Tucumán (por

896 Carlos Contera. "El perro en la Conquista de las Indias". *El mundo del perro*. T. IV, Nº 43-44, 1983, pp. 2-23.
897 Bartolomé de las Casas. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Introducción de Miguel León Portilla. Madrid: Edaf, 2004 [1552], pp. 117-118. Más descripciones de aperreamientos se pueden encontrar en las pp. 87, 94, 102, 119, 126, 130-131 y 202.
898 José Antonio del Busto. *La pacificación del Perú*. Lima: Studium, 1984, pp. 295-296.

Felipe Gutiérrez) y en la expedición de socorro a Pedro de Valdivia en Chile (de Francisco de Villagra).[899]

Sorprende, asimismo, saber que antes —o por lo menos paralelamente— que la obra de Las Casas se pusiera en letras de molde, ya el provisor del Cuzco Luis de Morales denunciaba en el Perú —a través de un memorial datado en 1541— el uso de perros para atacar los hispanos a los indios:

> […] los dichos españoles, por la mayor parte, tienen perros carniceros y cebados en los dichos yndios naturales, que cierto hasta agora se ha hecho gran carnicería en ellos con los dichos perros y más parece crueldad que no castigo, y están de tal manera los dichos perros encarnizados que yendo por la calle o por el campo o por otros cabos los dichos perros denodadamente arremeten con los yndios naturales e les maltratan e los hieren, e no quiero decir que por su pasatiempo algunos sin propósito alguno por hazer sus perros carniceros y feroces asoman los dichos perros a los dichos yndios naturales medio burlando medio de veras porque sus perros estén impuestos.[900]

No se debe olvidar que Luis de Morales había residido mucho tiempo en las Antillas y el Caribe y que, cuando pasó al Perú, estuvo en el norte, en aquella zona donde la violencia hacia los naturales había sido descarnada. Así, es de entenderse el miedo que el mismo clérigo le tenía al potencial canino. En su testimonio sitúa a los perros en el Perú, pero aquí los encuentra, no con la sevicia que debió haber visto en otras latitudes, sino más bien como arma disuasiva y como medio para la burla.

Sin embargo, quien más referencias ha hecho de los perros de la conquista es Pedro Cieza de León. Él fue un soldado muy crítico del accionar de sus compatriotas y no tuvo reparos en señalar lo que se entendía por malo, tiránico e injusto. El propio Cieza no se cansa, en varios pasajes de su extensísima obra, en admitir que no solo busca loar sino también criticar: "Costumbre mía es, y muy usada, procurar loar los buenos hechos de los

899 José Antonio del Busto. *La pacificación del Perú*. Lima: Studium, 1984, pp. 296.
900 A.G.I, "Representación de Luis de Morales, provisor: indios de Perú", 1541, Patronato,185, R. 24.

capitanes y gente de mi nación, y también de no perdonar las cosas mal hechas".[901]

En ese afán se percibe a un Cieza horrorizado por lo que los perros de sus connacionales estaban haciendo. Así, el autor de la *Crónica del Perú* es sentencioso y admite que los hispanos se habían vuelto disolutos, ladrones y rapaces. No solo eso —añadía— sino que también sometían a crueles castigos y malvadas muertes a los señores principales de la zona de Quito, a muchos de los cuales estaban "sepultándolos en los vientres de los perros" solo por un afán de conseguir oro y plata.[902]

Estando Cieza de León en la región de Quito y Popayán bajo las órdenes de Sebastián de Benalcázar, fue testigo de la organización de una expedición punitiva contra los indígenas de la región del cacique Pindana y ahí vio como "los españoles con los hambrientos canes fueron allá y mataron con las ballestas muchos indios y los perros con sus crueles dientes hicieron lo mismo". Luego, el cronista no puede sino sentirse mal al saber que los indios prisioneros, ya encadenados, terminaron muertos, también, por "recios canes".[903]

En la provincia de Pozo, Cieza también fue testigo de cómo una jauría de canes de guerra fue lanzada a una multitud de por lo menos mil indios, entre hombres, mujeres y niños, a modo de castigo por haber herido, los nativos de la región, a un español de apellido Robledo. Los perros, siempre en el relato del cronista,

> […] heran tan fieros que a dos vocados que daban con sus crueles dientes abrían a los pobres hasta las entrañas; que no era pequeño dolor ver que, por averse puesto en armas por defender su tierra a los que venían a se la quitar, los tratassen de aquella manera.[904]

901 Pedro Cieza de León. *Crónica del Perú*. IV parte, Vol. II: "Guerra de Chupas". Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1994, cap. IX, p. 31.
902 Pedro Cieza de León. *Crónica del Perú*. IV parte, Vol. III: "Guerra de Quito". Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1994, cap. LVII, p. 159.
903 Pedro Cieza de León. *Crónica del Perú*. IV parte, Vol. III: "Guerra de Quito". Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. 1994, cap. XCIX, p. 290.
904 Pedro Cieza de León. *Crónica del Perú*. IV parte, Vol. II: "Guerra de Chupas". Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. 1994, cap. IX, p. 32.

Por ese tiempo y en la misma zona del Popayán, Cieza vuelve a ser testigo de otra expedición punitiva compuesta por sesenta hispanos armados "con perros bien fieros y ballestas". De nuevo, arrojada la jauría sobre la multitud de indios, la matanza sobreviene, "y por huyr de los perros que los despedazaban con sus dientes se despeñaban por los riscos avaxo muchos de ellos".[905]

Tras la conquista y el convulso periodo de las guerras civiles, se entiende que los perros dejaron de necesitarse. Más aun en la sierra peruana, donde nunca fueron realmente efectivos, ni siquiera para el cuidado de ganado, puesto que en el Perú no existían lobos. Además, las críticas de muchos clérigos hacia el uso de canes, no menos que las propias prohibiciones de la Corona, permitían que el fin de los perros de guerra se vislumbrara. No obstante, parece que los ex conquistadores y ahora poderosos encomenderos decidieron seguir manteniendo a sus canes por una cuestión meramente de prestigio; así lo deja entrever Garcilaso de la Vega, que señala que los hispanos amaban conservar a sus mastines "por el bien parecer".[906]

Sin embargo, no todo quedó solamente en un afán vanidoso por parte de los encomenderos. El perro siguió atemorizando a los indios y fue usado por los grandes señores para poder abusar de ellos con el fin de obtener metales preciosos, no menos que para amenazarlos y sacarles información sobre sus entierros y tesoros. Al mismo tiempo, los mastines servían aun para que los indios, aterrorizados, se vieran prestos a pagar sus tributos sin dilación alguna. Lamentablemente, estas conductas también devinieron en terror puro, tal cual lo acredita el célebre caso de Melchor Verdugo y su mastín "Bobo".

Entre 1554 y 1556, el antiguo conquistador y ahora rico y poderoso encomendero, Melchor Verdugo, se hallaba en sus reales en Cajamarca, desde donde regía despóticamente a modo de gran señor. Insaciable por el oro y la plata, Verdugo no escatimaba esfuerzos para abrumar a sus indios en busca de los preciosos metales. Así, un día, no especificado, pero en el periodo antes dicho, visitando el pueblo de Bambamarca en compañía

905 Pedro Cieza de León. *Crónica del Perú*. IV parte, Vol. II: "Guerra de Chupas". Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1994, cap. XIII, pp. 46-48.
906 Garcilaso de la Vega. *Comentarios reales*. Edición de Carlos Araníbar. 2 vols. Lima: Fondo de Cultura Económica, 1991[1609], vol. II, cap. XXI, Lib. IX, p. 608.

de su perro Bobo, Verdugo mandó a llamar al viejo curaca —llamado Tantahuata— para pedirle una fuerte cantidad de oro. Como el jefe étnico salió con evasivas y retrasos, el encomendero ordenó que viniera el hijo del curaca y teniéndolo ya frente a él mandó al perro que lo atacara. El can destrozó a su víctima en pocos minutos ante la mirada impávida de Tantahuata. Cuando esta escena de sangre terminó, el jefe curacal solo atino a acercarse a los despojos de su hijo para extraer su cuero cabelludo y guardarlo en su morral.[907]

Al tiempo, señala José Antonio del Busto, el curaca se acercó ante el Justicia Mayor a pedir una satisfacción por la cruel muerte de su hijo. El documento que narra esta historia es, de por sí, elocuente:

> Un yndio vino a quexarse del dicho Verdugo y traxo un pedaço de yndio con sus cabellos diziendo que melchior verdugo avia aperreado a un hijo suyo con un perro que se llamava el bobo y que le avía muerto y sacado aquél pedaço de cabeça de un bocado y que le hiciese justicia.[908]

No obstante, el caso —llevado a la Audiencia de Lima— no prosperó debido a que arribó un nuevo Virrey, lo que generó una transmisión desordenada del poder que provocó el olvido del caso.

11.3. La afrenta canina en el Perú

Pedro Cieza de León es quien tal vez registra las afrentas de connotación canina más antiguas en el Perú. En su descripción de los sucesos de Cajamarca en noviembre de 1532 inserta el insulto "perro" en boca del clérigo Valverde. Según su versión —no obstante, ténganse en cuenta que él no fue testigo presencial— el dominico, tras parlamentar con el Inca, "volvió a Piçarro, diziendole que el tirano de Atabalipa venía como dañado perro que diesen con él". Al margen de la verosimilitud de lo supuestamente dicho por el sacerdote, es de entenderse que hasta el mismo Cieza está

907 El episodio lo narra José Antonio del Busto en *La hueste perulera*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1981, pp. 114-118.
908 José Antonio del Busto. *La hueste perulera*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1981, p. 116. El documento citado por Del Busto proviene del AGI, Justicia, 439.

asumiendo la postura que sostiene que quién no acepta la fe en Jesucristo —que es lo que Valverde habría requerido a Atahualpa— era un infiel (un *perro* infiel) y por lo tanto objeto susceptible de afrontar la violencia a través de la guerra justa.[909]

De lo que sí fue testigo el mentado cronista fue de cómo sus compatriotas insultaban a los indios del Perú con el calificativo de "perros". Tal afrenta aparecía en boca de los españoles principalmente cuando entraban al combate con los naturales. Por ejemplo, antes de un encuentro entre cristianos e indígenas en la zona de Quito, los españoles debieron sentir el mayor miedo cuando escucharon a los indios gritar que tras su supuesta victoria se los iban a comer. Ante esa provocación, los hispanos arremeten y, según Cieza, de entre ellos sale el grito feroz de uno de ellos, de apellido Tovar, diciendo "Perros, yo soy Francisco García de Tovar y conmigo y no con otros aveys esta cuestión".[910]

En la *Segunda Parte* de los *Comentarios Reales*, dedicada a la conquista del Perú y a las posteriores Guerras Civiles; Garcilaso de la Vega también expone algunos casos en los que aparece el uso del insulto perruno. Por ejemplo, un caso muy ilustrativo de estos insultos se consigna en el relato de los prolegómenos de la batalla de Huarina (20 de octubre de 1547). En ese momento, un grupo de españoles ve llegar muy molesto al conquistador Julio de Ojeda, y tal era su mal disposición que venía bramando a voz en cuello:

> Voto a tal que he estado por matar mis indios, porque me han dicho que hemos de ser hoy vencidos. Estos perros no sé cómo lo pueden saber sino es que como hechiceros hablen con los diablos.[911]

En este revelador testimonio se encuentra que el calificativo de can no solo lo merecen los indios por su situación de minusvalía social frente a los hispanos, sino que también se lo merecen en virtud de una posible relación

909 Pedro Cieza de León. *Crónica del Perú*. Tercera parte. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1997, cap. XLV, p. 141.
910 Pedro Cieza de León. *Crónica del Perú*. IV parte, Vol. II: "Guerra de Chupas". Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1994, cap. XIII, pp. 48.
911 Garcilaso de la Vega. *Historia general del Perú o Comentarios Reales*. Tomo X. Madrid: Villa Pando, 1800 [1617], cap. XVIII, lib. V, p. 206.

con el demonio. Qué no se pierda de vista, que al decir este hombre que esos indios eran *sus* indios, está dando a entender que es encomendero y que, por aquél entonces, esos pobladores nativos ya debían estar bautizados, por lo que estarían en un pecado grave si continuaban con sus ritos de oráculo y adivinación. En todo caso, el calificativo se lanzó y cayó en base a dos formas peyorativas de ver al otro: como indio y como pecador.

Otro de esos pasajes, sumamente rico, y que sirve para efectos de lo que aquí se trata de demostrar, también lo ofrece Garcilaso en la mencionada *Segunda Parte* de sus *Comentarios*. Ahora el cronista ubica temporalmente al lector en la fiesta del Santísimo Sacramento en la ciudad del Cuzco. Ahí está un Garcilaso niño junto a su padre, en plenas celebraciones, cuando de pronto aparece un indio cañari blandiendo en sus manos la cabeza reducida de un ser humano. En ese instante un grupo de indios quechuas (*incas* en el relato) atrapan al cañari y le propinan una tremenda paliza. Indagando entre los ancianos sobre este proceder, el padre de Garcilaso se entera de una curiosa historia.[912]

El más anciano de los incas, preguntado por Garcilaso padre, atina a responder lo siguiente ante lo ocurrido en presencia de todos: "este perro *auca*, en lugar de solenizar la fiesta viene con esta cabeza a recordar cossas pasadas; que estaban muy bien olvidadas". A esto, el magullado cañari responde: "yo corte esta cabeza a un indio que desafió a los españoles que estaban cercados en esta plaza con Hernando Piçarro y Gonçalo Piçarro y Juan Piçarro, mis señores y mis amos y otros doscientos españoles". Ante tal atrevimiento, los incas responden —de nuevo con la afrenta canina— "perro traydor", y le recuerdan al cañarí su servicio a los hispanos y, claro está, su traición a quienes habían sido sus amos, es decir, los quechuas.[913]

Varios niveles de análisis se desprenden de lo narrado por Garcilaso. En primer término se puede suponer que el insulto "perro" también podría haberse utilizado en tiempos prehispánicos. A ello apuntan varios

912 Garcilaso de la Vega. *Historia general del Perú o Comentarios Reales*. Córdoba, 1617, Lib. 8, cap. 1, p. 276.

913 Garcilaso de la Vega. *Historia general del Perú o Comentarios Reales*. Córdoba, 1617, Lib. 8, cap. 1, p. 276. Téngase en cuenta de que cuando llegaron los españoles al Cuzco se dieron cuenta de que existían poblaciones de *yanas* traídos de muy distintas partes del Tahuantinsuyo. Uno de esos grupos eran gente cañari, hombres muy belicosos y especializados en guerra y armas. No obstante, cuando los hispanos se hicieron del control de la ciudad, los cañaris fueron sus efectivos colaboradores.

testimonios, lo mismo que el hecho de que en esta parte del mundo también existieron algunas especies de perros nativos, pequeños y que no ladraban. El mismo Garcilaso recuerda en sus *Comentarios Reale*s a algunos de estos canes peruleros.[914] Asimismo, puede suponerse que los incas bien pudieron calcar el insulto hispano para afrentar o a sus contrarios o hasta a sus mismos conquistadores. De la misma manera, es claro que aquí "perro" está haciendo referencia al traidor, en este caso, al cañari colaboracionista que sirvió a los españoles contra las fuerzas de Manco Inca durante el cerco del Cuzco de 1536. Por lo pronto, también nótese que la violencia es el natural corolario del insulto canino.

Aunque es muy probable que un clérigo haya ayudado a Titu Cusi Yupanqui a redactar su *Instrucción al Licenciado Lope García de Castro*, en tan importante documento también se puede rastrear el reato de la afrenta canina.[915] En una parte, Titu Cusi recuerda el supuesto diálogo que mantiene su padre Manco Inca con sus captores hispanos, cargado de hondo simbolismo. Ya se ha mencionado que no importa tanto la veracidad de si tal diálogo se dio o no, puesto que lo que interesa, en este caso, es la vigencia de un discurso generador de violencia, o que, en última instancia, se asume como propiciador de acciones violentas.

En la rememoración del antedicho diálogo, Manco Inca aparece encadenado frente a los hispanos. Ahí es cuando el inca, cobrando valor, se dirige a sus celadores y les dice que ellos no pueden, de ninguna manera, ser hijos de Viracocha en virtud a que trataban muy mal a los incas. En ese momento discursivo es cuando aparece la afrenta canina y así arremete el inca prisionero: "e tienpo que ya más de dos meses que [e] stoy preso y aherrojado como perro". Inmediatamente, vuelve a atacar Manco Inca y señala de forma muy dura a sus captores que ellos no son cristianos y que, más bien, parecen siervos del *supay*, pues "hacen mal a quienes hacen bien". Pero la maldad de los conquistadores, a entender del descendiente de Huayna Capac, es peor pues tiene como base un mero interés por el

914 Garcilaso de la Vega. *Comentarios Reales*. Edición de Carlos Araníbar. 2t. Lima: Fondo de Cultura Económica, 1991 [1609], pp. 510, 533, 598, 603, 608.
915 Titu Cusi Yupanqui. *Instrucción al licenciado Lope García de Castro*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992 [1570].

oro y la plata: "me aveís negado por un poco de plata, e tratándome por causa dello peor que tratáis a vuestros perros".[916]

En este coloquio, el insulto "perro" tiene varias interpretaciones. En primer término, cabe decir que parece una reelaboración auspiciada por el asistencial sacerdote de Titu Cusi. No obstante ello, los significantes no se menoscaban. De nuevo aparece la percepción que los hispanos tienen de los nativos, a los cuales se les puede animalizar; claro, aquí esta percepción es trasladada al Inca, quien se las devuelve, en un juego retórico muy usual en la época, a los hispanos. Para el inca, los hispanos han perdido cualquier rastro de humanidad: ellos, al no respetar los lazos de reciprocidad —tan caros en el mundo andino— también se deshumanizan, solo que aquí— de nuevo bajo los auspicios del sacerdote escribiente —el inca los cataloga de hijos del *supay*, o lo que es lo mismo, hijos del demonio. La violencia se ha desatado, lo mismo que el irrespeto a las dignidades, pero no por estar los hispanos luchando contra un tirano (lo que podría entenderse como guerra justa) o contra alguien que los ha recibido mal; todo lo contrario, la sangre se ha derramado solo por un prosaico interés crematístico: la búsqueda de oro y plata por parte de los europeos.

Otro de esos textos inacabables en significados y significantes viene a ser, qué duda cabe, la *Nueva corónica* de Guamán Poma de Ayala.[917] En esa inmensa y vibrante carta al Rey, el confundido pero sincero indígena recoge la impronta canina en muchos pasajes de su obra. Así, cuando le toca hablar de la Conquista del Perú, eleva una plegaría en la que pide "Que Jesucristo me proteja de las serpientes, del *amaru*, las víboras, los *uru*, perros que comen y muerden a los hombres, del fuego, del agua, del rayo y el oro. Cruz".[918] Aquí la mención a los perros no hace sino recordar el miedo a esos animales, que quedó latente entre los pobladores nativos.

Asimismo, el escribiente traslada la connotación peyorativa canina al tiempo de los incas, cuando intenta señalar la crueldad de estos señores, que se reflejaba en sus castigos cargados de sevicia:

916 Titu Cusi Yupanqui. *Instrucción al licenciado Lope García de Castro*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992 [1570], p. 34.
917 Felipe Guamán Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno* (1615). Edición en línea de la Biblioteca Real de Copenhague. En http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm De aquí en adelante, las referencias citadas salen de esta web.
918 837 [851] Las oraciones que los indios han de rezar.

> Y sea grauemente castigado y trasquilado la mitad de la cauesa pues que en tienpo de los *Yngas* a los yndios, yndios borrachos los mandaua matar luego como a perros y puercos. Agora en esta uida se les perdonan por Dios y ací rrecrese más. Y ancí se da esta pena y deshonrra a tales borrachos por ser serbicio de Dios en este rreyno.[919]

Se puede colegir que quienes, cumpliendo los mandamientos y creyendo en Jesucristo, por más que cometan pecados, y de mediar un sincero arrepentimiento, ya no pueden ser tratados como animales, sino que su humanidad, imperfecta pero humanidad al fin y al cabo, sería restituida. Por otro lado, se apena el sufrido Guamán Poma cuando encuentra en la plaza principal de la Villa Rica de Oropesa cómo los hispanos maltratan e insultan a los indios del Perú. Como podría esperarse, la afrenta perruna también está ahí:

> Entró en la uilla rrica de Oropesa de Guancabilca. Entró a la ylecia y salió a la plasa. Dize el dicho autor questaua espantado y admirado de uer en aquella plasa tantas bofetadas y pescozadas a los pobres prencipales. A unos les llamauan cauallos, perros, los quales prencipales, y de muchas maneras les maltratan a los demás yndios pobres. Dize el autor que le parecía que abía salido todos los demonios del ynfierno a ynquietar a los pobres de Jesucristo.[920]

Un par de dibujos de la *Nueva cor*ónica también muestran, en su forma más descarnada, cómo el insulto de "perro" seguía muy vigente entre los españoles, que no lo escatimaban para lanzarlo con fuerza a los indios. Por ejemplo, en el dibujo 209 se ve a un juez ordenando a un indio: "¡Dacá la manta, perro indio!", a lo que el indio responde, "¡No me la quite, señor!". Lo mismo ocurre en el dibujo 216 en el que un vagabundo español le manda a su cargador andino: "¡Camina perro indio!". Dos extremos sociales en la República de españoles, un juez y un vagabundo (tal vez entendido como trashumante o viajero), tratando de la misma manera a un indio, denigrándolo aún más en su condición humano-cristiana.

919 882 [896] Los indios que no guardan los mandamientos.
920 1113 [1123] lo que ve Guamán Poma en Oropesa.

Pero a pesar de la carga negativa que los canes pueden tener en la obra de Guamán Poma, es menester recordar, a la par, que —aunque sea en una sola referencia— este autor salva al perro en su connotación favorable, es decir, como símbolo de fidelidad y amistad. Él mismo se pinta acompañado de dos canes llamados "Amigo" y "Lautaro", recorriendo el Sur Andino en un largo periplo por buscar justicia y redención para todos aquellos que sufrían. Y así lo escribe y dibuja Guamán Poma de Ayala:

> CAMINA EL AVTOR con su hijo don Francisco de Ayala. Sale de la prouincia a la ciudad de los Reys de Lima a dar qüenta a su Magestad. Y sale pobre, desnudo y camina enbierno. / Gías [?] / *Amigo* / autor / don Francisco de Ayala / *Lautaro* / [921]

11.4. El rey y los perros

Mucho antes de la emisión de las llamadas Leyes de Burgos de 1512, la Corona mostró su preocupación por el accionar de los perros —en manos de los cristianos, evidentemente— contra los indios. Ya en 1503, a través de un "informe sobre el daño que los perros hacen en la [isla] La Española", Luis de Arriaga había llamado la atención del consejo real sobre tal asunto. Aunque su breve informe no menciona los hechos violentos que se han referido líneas arriba (y que fueron el asunto de capítulos enteros en las obras de Oviedo y Las Casas, por citar solo dos ejemplos) sí señala que la cantidad de canes traídos por los cristianos ha resultado muy perjudicial para el medio puesto que, liberados los animales a su suerte, se comportaban como lobos, depredando al ganado y a los demás animales de granja.[922]

Es a raíz del sermón del padre Antón Montesinos (Santo Domingo, 1511) que la conciencia moral de la Monarquía Católica se remece y se ve en la necesidad de convocar a una junta de teólogos que se adentraran en el problema ético de la Conquista del Nuevo Mundo y de la naturaleza del indio y del trato que debería tener. Reunidos en Burgos los especialistas,

921 F. 1095 [1105].
922 "Sobre informe de daño que los perros hacen en La Española". AGI, Indiferente, 418, L. 1, f. 119 v., Segovia, 27 de noviembre de 1503.

junto a los Reyes Católicos, se elaboró el primer cuerpo de leyes que acometían cuestiones fundamentales tales como la libertad del indio, su buen trato y el fin evangélico que debía signar la presencia hispana en las Indias.[923] Impacta saber que en esa primigenia legislación el insulto canino haya sido tomado en cuenta, lo que demuestra lo gravemente que éste era percibido, más aun si era proferido al indio. En aquellas leyes tal es el parágrafo referido:

> Otrosy, fordenamos que persona ny personas algunas/ no sean osados de dar palo ni açote ni llamar/ perro ni otro nombre a ningún yndio syno el suyo/ propio que tovyere, y que sy el yndio mereçiere ser/ castigado, la tal persona que a cargo los toviere los lleve/ a los visytadores que los castigue (sic), so pena que la per/sona que contra lo susodicho pasare pague cinco/ pesos de oro, la qual dicha pena se repar/ta en la manera susodicha.[924]

Ya se ha mencionado cómo en el territorio que actualmente conforma la República del Perú los perros no tuvieron un accionar tan cruel como en las Antillas y Centro América. No obstante, su presencia en el territorio —tal cual se ha visto— también se hizo notar con violencia. Ya Pizarro, antes de llegar a Tumbes, hacía gala de sus perros, y se sabe que sus hombres eran muy dados a insultar con la afrenta canina a los naturales que iban encontrando en el camino. Esto último, particularmente, llamó la atención de la reina, que se vio en la necesidad de recordarle al que iba a ser conquistador del Perú y a su hueste que evitaran los maltratos, abusos e insultos. Para ello, no se dudó en enviar un mensaje al Conquistador —al que (en ese momento) se le achacaban excesos en la llamada Isla de las Flores, muy cerca de Panamá— para que justamente reprimiese esas bajas pasiones *ad portas* de llegar a las costas peruleras. Lo dicho por la reina es contundente, duro y directo:

923 Al respecto véase José Sánchez Herrero. *Historia de la Iglesia en España e Hispanoamérica. Desde sus inicios hasta el siglo XXI*. Madrid: Sílex, 2008, p. 215.

924 Leyes de Burgos. 1512. En http://www.biblioteca.tv/artman2/publish/1512_306/Las_ordenanzas_para_el_tratamiento_de_los_indios_o_1119.shtml (visualizado el 31 de enero del 2014).

> E agora sabed que yo soy informada que el dicho Francisco Piçarro no trata bien los dichos yndios de la dicha ysla de las Flores y los trauaja mucho sacándolos de su tierra y lluandolos a otras partes a trauajar […] e que dello trae los hombres desollados e que la persona que el dicho Francisco Piçarro tiene en la dicha ysla para que la granjee los llama perros y les da palos y les haze comer hiervas y que a esta causa muchos de los dichos yndios se an ydo e ausentando de la dicha ysla de que Dios nuestro señor es deservido.[925]

Sin embargo, ya se ha analizado cómo la hueste perulera siguió utilizando a los perros ya sea para, imaginados estos animales, insultar al otro o como arma de amedrentamiento. A tal punto seguía la utilización de los canes de combate, que fue necesaria una Real Cédula en 1541 para poner freno a tan abominable costumbre. Ese documento, datado el 7 de noviembre y dirigido a Pizarro y al Licenciado Vaca de Castro, vuelve a reiterar la orden de que se detenga el "cebamiento" de los canes, lo mismo que los ataques que estos animales realizaban, con anuencia hispana, a los naturales, los cuales resultaban —en la generalidad de los casos— heridos. La orden del monarca Carlos I era clara: esos perros de guerra ya no eran útiles y debían ser eliminados para bienestar de los indígenas.[926]

11.5. Lo canino y el imaginario posterior

Ya con el final de las guerras civiles entre los conquistadores y asentado el virreinato, el rol de los perros de combate decayó. Se trataba de una lógica obvia. Lo irónico es que el ocaso del can guerrero tuvo un final patético. Al no encontrar un sitio entre los hispanos, el canino animal pasó o a cuidar la casa o el ganado, o a ser abandonado en el monte. Estos últimos —y así

925 "Proceder de Pizarro con indios". AGI, Indiferente, 415, L.1, F. 135v-137r. 28 de setiembre de 1532, f. 132 v. – 133 r.

926 "Real Cédula de D. Carlos a Francisco Pizarro, gobernador del Perú y al licenciado Vaca de Castro por la que les manda provean lo más conveniente en el asunto de los perros carniceros que los españoles tienen cebados en los indios, a los que dichos perros atacan y hieren, donde les encuentran, y se pide que se mate a los perros que haya de esa clase y no se adiestren más contra los indios, una vez que ya no son necesarios estos perros. AGI, Lima, 566, L.4, f. 242 v. 7 de noviembre de 1541.

lo ha investigado Ricardo Piqueras— debieron agruparse en jauría para sobrevivir, y así se volvieron una verdadera plaga: como lobos, se hicieron depredadores. Es ahí cuando los virreyes debieron entrar en acción con ordenanzas para eliminar a esos perros cimarrones. Francisco de Toledo tuvo, en un momento, que ordenar la muerte de muchísimos perros en la ciudad de Potosí. No obstante, para ese entonces, y aquí está la ironía, muchos indígenas ya tenía al otrora bravo can como mascota y, según Piqueras, muchos de ellos sufrieron cuando vieron que mataban a sus (ahora) fieles animales.[927]

En todo caso, desde ese violento siglo XVI la imagen del perro como devorador de indios quedó en el imaginario por muchísimo tiempo. A ello había contribuido el Apóstol de los Indios (Bartolomé de Las Casas) con su obra, lo mismo que otros cronistas. Lo que ocurrió fue que muchos tratadistas, luego, tuvieron que enfrentar los embates de la denominada Leyenda Negra. Hasta el siglo XVIII el fantasma perruno atormentó la conciencia hispana. Un raro opúsculo que intenta justificar la conquista y el accionar de los cristianos en el Nuevo Mundo está constituido por las *Reflexiones imparciales* de Juan Nuys (1782). Las páginas de tan raro infolio deslizan solo excusas para afirmar la humanidad de los españoles frente a un mundo bárbaro, el indígena, en el que la vida se jugaba a cada momento.[928]

Nuys no se agota en remarcarle al lector que siempre se deben tener presentes las circunstancias en las que actuaban los conquistadores. A su entender estas huestes se enfrentaban a un método nativo “inhumano” de hacer la guerra y, bajo esos espejuelos, era más fácil entender el accionar de los cristianos que, enfrentados a las peores formas de muerte, se veían en la necesidad de responder, también, con crueldad y violencia. Es así que este autor justifica el uso de perros en virtud de que estos animales, junto a los caballos, constituían verdaderos auxiliares para que un puñado de

927 Ricardo Piqueras. “Los perros de la guerra o el *canibalismo canino* en la conquista”. *Boletín Americanista*. Nº 55-57, 2005, p. 198-200.
928 Juan Nuys. *Reflexiones imparciales sobre la humanidad de los españoles en Indias contra los pretendidos filósofos y políticos*. Traducción de Pedro Varela y Ulloa. Madrid, 1782.

hispanos pudiera enfrentarse con alguna ventaja a una multitud gigantesca de indios enardecidos.[929]

Un año antes, el paraninfo de la Universidad Limeña hubo de recordar a los perros de los conquistadores. Esta vez, la voz de la memoria fue la del abogado José Baquíjano y Carrillo, a quien el claustro había designado para que leyera el elogio de rigor al recién llegado virrey Jaúregui. En ese discurso, se tuvo en cuenta que las poblaciones indígenas se estaban alzando en toda la América Hispana, pues por fin el resentimiento acumulado por un par de centurias había estallado. Cuando tal alocución salió publicada, una nota al pie de página, en el pasaje antedicho, recordaba a Bartolomé de Las Casas y su lucha por la dignidad de los indígenas, al mismo tiempo que rememoró cómo la Monarquía y el papado debieron reconocer la humanidad de los nativos que, de no haber mediado tales razonamientos, los españoles "los hubieran seguido matando para alimentar a los perros".[930]

11.6. Interpretando el insulto canino

En este parágrafo se han analizado dos aspectos del fenómeno de la violencia. El primero de ellos, que bien puede ser discursivo, tiene que ver con las nociones básicas de la *otredad* y la *simpatía*, conceptos esenciales que engarzan directamente con el de *humanidad*. El segundo de ellos puede ser adscrito a la acción, es decir, a los mecanismos propios del acto de la fuerza. Para materializar de forma histórica esos dos aspectos se ha recurrido en este análisis al simbolismo que tiene la figura del perro. De ella sale un discurso y hasta una potencia.

En ese sentido, se ha intentado demostrar que la connotación canina ofrece discursos a todo nivel: como afrenta (el insulto "perro", propiamente

929 Juan Nuys. *Reflexiones imparciales sobre la humanidad de los españoles en Indias contra los pretendidos filósofos y políticos*. Traducción de Pedro Varela y Ulloa. Madrid, 1782, p. 177.

930 José Baquíjano y Carrillo. *Elogio del Excelentísimo Señor don Agustín de Jáuregui y Aldecoa […] pronunciado […] el 27 de agosto de 1781*. En *Colección documental de la Independencia del Perú, Tomo I: Los ideólogos, vol. 3: José Baquíjano y Carrillo*. Lima: Colección Documental de la Independencia del Perú, 1976 [1782], p. 83.

dicho), como símbolo de humildad extrema ("somos pobres perros") y como acción (el perro como arma defensiva o de ataque). Entonces la pregunta cae por su propio peso ¿por qué el perro (como animal y referencia simbólica) ha podido generar tantas fuerzas a lo largo de la historia? Nótese que el recuento aquí ofrecido es extensísimo. Parte en los griegos, se enlaza con el análisis bíblico, se inserta en el mundo romano, penetra en la Edad Media y, finalmente, aborda el periodo del Antiguo Régimen Hispano Americano. En suma, el aquí denominado discurso canino ha sido un referente del mundo occidental muy en boga; de eso no hay duda.

Sin embargo, ¿cómo un animal que ha sido y es mascota y símbolo de la fidelidad también puede ser el objeto que absorbe el relato de todo lo malo y pérfido de la humanidad? Puede ser que justamente de ser este animal "demasiado familiar" a los hombres. La filosofía adorniana ha sido justamente la que ha sostenido la tesis de que parece ser propio de los seres humanos el enfocar sus miedos y fracasos en entidades familiares o cercanas.[931] Solo así pueden cobrar un valor referencial que el otro puede entender. De esta manera, el perro es el objeto al que van aspectos positivos, como la lealtad y la gratitud, no menos que la fidelidad. Pero a su ser también van la falta de libertad, el carácter rastrero, la minusvalía, la suciedad, entre otros tantos caracteres. Es probable que otros tantos animales cumplan, de una u otra forma, esos requisitos, pero el ser humano solo conoce en profundidad a uno y es por ello que a él van sus vanidades y sus desprecios.

De esta manera, un animal tan cercano al hombre, se ve convertido en objeto de su ira. Casi es como la fábula de Esopo, en la que el lobo le recrimina al perro su cadena y sumisión absoluta frente a la libertad de la que hacía alarde el primero de esos animales. Entonces, una de las formas más efectivas de menospreciar al otro ha sido justamente denigrándolo a la categoría de perro. Es, evidentemente, un proceso de animalización al que el ser humano somete a su par con objeto de remarcar sus diferencias culturales y señalar que uno es superior al otro. Los extranjeros podían ser vistos por los nacionales como perros (el caso de la cananea, por ejemplo), lo mismo que los miembros de una religión a otra (el musulmán veía al

931 Theodor Adorno y Max Horkheimer. *Dialéctica de la Ilustración*. Valladolid: Simancas, 1997 [1947], pp. 225-226.

cristiano como perro y viceversa). Pero, en otras oportunidades, el insulto canino podía darse entre iguales, lo que era el intento retórico, propio de la afrenta, de invalidar al contendor para arremeter contra él.

El esclavo negro también era reducido a perro. Aquí, lo que estaba ocurriendo era que el calificativo estaba remarcando la poca humanidad del sometido a esclavitud. Lo mismo ocurrió con el indio americano cuando los cristianos se encontraron con él. El nativo es perro en primer término porque a él se asocia lo inhumano: la sodomía, el canibalismo y, principalmente, el desconocimiento de la fe en Jesucristo. La humanidad de los nativos no estaba completa; de ahí que no existiera remordimiento en atacarlos. La carga moral y el arrepentimiento solo pueden surgir cuando se daña a alguien por quien se tiene simpatía, es decir, identificación. No ocurrió ello entre cristianos e indios americanos: éstos últimos podían ser objeto de cualquier tipo de violencia, al ser, prácticamente, animales.

Ya cuando la monarquía y la Iglesia determinaron que los habitantes del Nuevo Mundo eran humanos y tenían alma, el reparo moral llegó. Dañarlos y hacerles violencias ya no sería una cuestión tan inescrupulosa. No obstante, se entendió, a la par, que la humanidad de los nativos era incompleta puesto que aún no estaban completos en la fe. Es por ello que el eterno círculo de la violencia hacia ellos continuó.

Por coincidencia, el epíteto “perro” tuvo su correlato en la acción violenta. Transformado el bruto en animal de guerra, acompañó a la hueste conquistadora como efectiva arma. No solo el conquistador arremetía contra el indio con la afrenta canina sino que le lanzaba los perros encima. Había un doble juego de la violencia ahí: el insulto “perro” activaba la fuerza, fuerza que —como se ha visto— podía ser ejercida por las mandíbulas caninas sobre la carne desnuda de los indios antillanos. Al animal, pues, había que lanzarle animales, parecía ser el razonamiento. Tal era la más elemental lógica del accionar violento: al ser disminuido en humanidad es más fácil ejercerle la fuerza de la violencia sin que el arrepentimiento llame a la conciencia moral del individuo.



Ilustración N° 15:
"*Valboa Indos nefandum Sodomiae scelus committentes, canibus obijcit dilaniandos*". En Girolamo Benzoni. *Americae pars qvarta, siue, Insignis & admiranda historia de reperta primùm Occidentali India à Christophoro Columbo.* Impressvm Francofvrti ad Moenum: Typis Ioannis Feyrabend, impensis Theodori de Bry, 1594, p. 22.

Tomada de https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Balboamurder.jpg?uselang=es Es Dominio Público



Ilustración N° 16:
Grabado de Teodoro de Bry para la edición de *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* de Bartolomé de las Casas. La ilustración aparece como sustento del siguiente pasaje: «Como andaban los tristes españoles con perros bravos buscando y aperreando los indios, mujeres y hombres, una india enferma, viendo que no podía huir de los perros que no la hiciesen pedazos como hacían a los otros, tomó una soga y atóse al pie un niño que tenían de un año y ahorcóse de una viga. Y no lo hizo tan presto que no llegaron los perros y despedazaron el niño, aunque antes que acabase de morir lo batizó un fraile [...] En este reino, o en una provincia de la Nueva España, yendo cierto español con sus perros a caza de venados o de conejos un día, no hallando qué cazar parecióle que tenían hambre los perros, y toma un muchacho chiquito a su madre y con un puñal córtale a tarazones los brazos y las piernas, dando a cada perro su parte». Véase la primera edición en Bartolomé de las Casas. *Narratio regionum indicarum per Hispanos quosdam devastatarum verissima*. Oppenheimii: Sumptibus Johan-Theod. de Bry; Typis Hieronymi Galleri, 1614, p. 70.

Tomada de https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Prints_from_Bartolom%C3%A9_de_las_Casas_Regionum#/media/File:Illustrations_de_Narratio_regionum_Indicarum_per_Hispanos_quosdam_devastattarum_%E2%80%94_Jean_Th%C3%A9odore_de_Bry_%E2%80%94_14.jpg Es Dominio Público

CUARTA PARTE

DEL CONCEPTO AL HECHO VIOLENTO

INTRODUCCIÓN
A la cuarta parte

En esta sección se revelará un pasaje de la violencia discursiva que se nutre de la experiencia cotidiana. Tal violencia aparece en procesos judiciales y tiene el mismo componente que se ha analizado en los capítulos anteriores, es decir, la fuerza nociva que se le hace a la población indígena. Ya se ha intentado sostener —en otros apartados— que ese maltrato al indígena tiene una clara connotación política. Así, para esta sección, los que parecen ser capítulos aislados de un libro sobre la cotidianidad y sus contingencias, se vuelven episodios de una retahíla de violencias que van cargando de manera negativa esa vida diaria del indio de la sociedad virreinal peruana.

Cabe decir que, lejos de la propuesta del presente capítulo está el poder sustentar la consolidación de lo que un sector de la historiografía ha denominado el *hecho colonial*. Este último se entiende como la explotación sistemática de las poblaciones indígenas por parte de los agentes de la administración del estado hispano o de aquellos que siendo (o sintiéndose) de estamentos superiores se arrogaban el derecho de forzar o maltratar a las poblaciones nativas.[932] Tal demostración implicaría un trabajo de otra naturaleza. En el desarrollo de los siguientes apartados se seguirá con la

932 Un debate sobre lo que implica lo “colonial” se puede encontrar en Annick Lempérière. “La cuestión colonial”. *Nuevo Mundo, Mundo Nuevos*. 2004. En http://nuevomundo.revues.org/437 (visualizado el 25 de enero del 2014).

lógica de analizar una serie de discursos pero que esta vez tienen otra connotación a saber: la del proceso legalista.

De esa manera, los próximos apartados se basaran en secciones judiciales que tienen que ver con causas criminales, visitas y residencias. En esos legajos se descubre al indígena elaborando su propia versión sobre los actos de violencia de los que es objeto por parte de administradores o sacerdotes. Se suele olvidar que los tiempos virreinales permitían —en los ámbitos del litigio— que los componentes de los distintos estamentos pudieran elevar su voz de queja o acusación.[933] En este punto es importante un par de disquisiciones que ayudaran a comprender la naturaleza de esta sección final.

La primera de esas disquisiciones tiene que ver sobre sí lo que los testigos están narrando —en esos procesos judiciales— es verdad o no. Téngase en cuenta que buena parte del material analizado carece de una sentencia que pueda delinear una *verdad jurídica* de ahí que no se pueda llegar a una clarificación sobre si un acto de violencia narrado *realmente ocurrió* en virtud a su verificación y a la aplicación de un castigo a quien fue el perpetrador del crimen. Es por ello que para efectos de esta investigación se prescindirá de ese componente objetivo de verosimilitud que una sentencia bien podría ofrecer. Como se había adelantado en la *Primera parte* de este libro sí se descubre que un sacerdote golpeó de forma cruel y desaforada a un indígena hasta hacerlo vomitar sangre, a este libro no le importa tanto el demostrar que tal hecho ocurrió tal cual lo narra el agraviado o si el agresor recibió un castigo por su acción (lo que definiría como absolutamente verdadera la acción violenta de la cual quedó registro escrito). De nuevo, lo que servirá de materia de investigación es el discurso de la fuerza que se desprende de esos textos.

En ese sentido, los documentos analizados develan el motivo discursivo recurrente, la imagen construida por el testimonio, las expresiones similares,

933 José de Acosta —en su *Predicación del Evangelio en las Indias* (1577) —dedica un capítulo a señalar que los indios son seres de razón y que han aprendido con presteza la civilización occidental a tal punto que son muy hábiles al momento de pedir justicia. Así lo señala: "¿Y no los vemos ya litigar [a los indios] con mucha astucia, y mover pleito a sus amos y aun vencerlos?" (Lib. 4, cap. IV, p. 111). En http://www.scribd.com/doc/166190986/Acosta-Jose-De-Predicacion-Del-Evangelio-En-Las-Indias-pdf (visualizado el 23 de enero del 2014).

y así se van delineando paradigmas de lo que se entendía por violencia durante todo el siglo XVII. No solo eso. La recurrencia discursiva de la fuerza parece mantenerse de una forma casi inalterada por un espacio temporal de casi una centuria. La voz de los indígenas que se quejan de malos tratos y vejaciones parece tener correlato inmediato con los discursos que en otras partes del presente estudio se han expuesto. Por ejemplo, mucho de lo que Guamán Poma de Ayala denunciaba con su lenguaje y sus dibujos; estos litigios lo corroboran. De esa manera, se puede notar que —por lo menos a nivel discursivo— una realidad de violencia se iba afianzando desde la consolidación del poder virreinal. Así, una imagen arquetípica de la historiografía nacional se irá derrumbando en este capítulo, y tal es la que asume al siglo XVII como un siglo de estabilidad y de *pax austriaca*.[934]

Lo que se ve en el análisis de esos juicios es una contraposición entre lo que la realidad política *quiere ser* y lo que el indígena está percibiendo *que es*. Por un lado, está la construcción de ese virreinato perulero que funciona como un cuerpo místico, con sus estamentos diferenciados y jerarquizados, en el que Dios ha establecido un orden natural que es lubricado por su santa justicia.[935] En ese entramado, hay un pacto entre el monarca cristiano y los diferentes estamentos: la lógica es que el soberano alcance el buen gobierno a través del ejercicio de la justicia que no es sino la facultad de dar a cada quien lo que merece en virtud a su calidad por nacimiento y por sangre. Así, la paz social y el orden (que quiere imitar la armonía divina del Universo) se garantizarían no solo en virtud a lo referido sino también por la esperanza de que los actores sociales lograrían alcanzar equilibrios y consensos entre ellos, en una sociedad que, aunque

934 Esta es una imagen clásica que se tiene con respecto a lo que fue el virreinato del Perú. Guillermo Lohmann, en un célebre discurso, resumió su visión sobre ese asumido periodo de estabilidad y prosperidad: "[…] periodo sin par en nuestro devenir milenario, cuando el Perú fue el centro político de la América meridional, metrópoli eclesiástica, foco cultural con universidad desde 1551 e imprenta desde 1584 y emporio comercial. En una palabra, aquellos tres siglos que con agravio de nuestra dignidad nacional se rebajan a colonia, cuando en verdad fuimos un reino integrante de la Monarquía Universal española". En Premio Southern Perú. Medalla José de la Riva-Agüero y Osma a la creatividad humana. Ceremonia de Premiación, 1999. *Discursos*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999, p. 21.

935 Rafael Sánchez-Concha Barrios. "La tradición política y el concepto de *cuerpo de república* en el Virreinato". En Teodoro Hampe (comp.) *La tradición clásica en el Perú virreinal*. Lima: UNMSM, 1999, 101-114.

se mostraba estricta en sus jerarquías, podía —cuando era necesario— reacomodar sus reglas en base a la porosidad que éstas últimas dejaban entrever cuando era conveniente.[936]

Entonces, el sistema mismo permitía que el componente indígena litigara y en esos pleitos se percibe que el sistema no era tan armónico como alguno pensó; que la violencia —de forma manifiesta— fue cimentando la desazón en ese universo político. Tal disgusto —valga verdades— no es aún el acicate de rebeliones, pero si afianza ese sentir de que "y no hay remedio" y de esa manera las figuras retóricas del maltrato hacia el indio, hechas por el mismo poblador andino, se van haciendo más fuertes.[937]

La otra disquisición tiene que ver con el asunto de que buena parte de las violencias que aquí se analizaran tienen por protagonistas a sacerdotes e indios. Eso será más que evidente y lo será porque el material analizado sale mayormente de la poco explorada sección "Causas criminales" del Archivo Arzobispal de Lima (AAL). En este punto se debe aclarar que no es propósito de este estudio señalar que la Iglesia fue un elemento fomentador de la violencia hacia el indio. Aunque los discursos nos muestran a sacerdotes en sus peores y más crueles facetas en su actitud hacia el indígena, de ninguna manera puede pensarse que tales acciones tienen por detrás a la iglesia peruana virreinal. Lo que se percibe en ese muestreo limitado es a un conjunto de sacerdotes que están abusando de su poder en virtud a varias circunstancias: el gran margen de acción que tienen estos hombres, el aislamiento en el que se hallan, la frustración y enojo que sentían por el hecho de tener ambiciones no realizadas, entre otras razones. Tal cúmulo de circunstancias hacía que estos curas estallasen y desfogasen su ira en quienes entendían como gente inferior.

No obstante, puede pensarse que ese tipo de abusos hacia la población nativa no eran (como de hecho no lo eran) monopolio de sacerdotes. En ellos incurrían encomenderos, corregidores, negros esclavos, mujeres de

936 Es la idea del pacto social que, como elemento de la teoría política, fundamentó las relaciones entre la Península y los reinos indianos. Al respecto véase Fernando Muro Romero. "La reforma del pacto colonial en Indias. Notas sobre instituciones de gobierno y sociedad en el siglo XVII". *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*. N° 19, 1982, pp. 47-68 y Eduardo Torres Arancivia. *Buscando un rey. El autoritarismo en la Historia del Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2007, pp. 88-92.
937 Guamán Poma de Ayala en su *Nueva corónica* vuelve particular estribillo a esta frase "y no hay remedio" y así la repite casi un centenar de veces.

alcurnia y mestizos. Pareciera como si el indígena virreinal fuera el depositario del desahogo social, como bien lo trató de trazar Guamán Poma en uno de sus célebres dibujos.[938] En esos folios judiciales el lenguaje parecer poner de relieve esa figura de la que trató la *Historia de los Conceptos*, es decir la del *concepto contrario asimétrico*: el indio es objeto de fuerza en base a que se le considera inferior, proclive —aún— a la idolatría, ignorante, animal, diferente; en suma, un ser degradado en su barniz de civilización. Pero, por el otro lado, también puede encontrarse —aunque en menor medida— al indio como agresor. En ese sentido, la prefiguración de tal sujeto tiene que ver con la de una persona que se siente explotada por el sistema y que está al tanto de los abusos que los agentes del Estado (el gobierno y la Iglesia) están cometiendo hacia su estamento y de ahí que su respuesta sea también la violencia.

La violencia, en las secciones que desde aquí se suceden, seguirá siendo analizada en su nivel de estructura discursiva. Así, se tomará en cuenta el insulto que moldea al enemigo al cual se le aplicará la fuerza. Ya en un pasaje anterior se había estudiado el calificativo denigrante de *perro* para definir de forma peyorativa la otredad.[939] Aquí se retomará tal insulto para estudiarlo en el discurso de las causas criminales y ver como éste sigue tan vigente durante el siglo XVII y descubrir qué otros contenidos semánticos se le han ido sumando. De la misma manera, se añadirán a la investigación otros insultos que —aunque no son tantos para el Antiguo Régimen del Perú— también predeterminan y prefiguran al enemigo al cual se atacará con saña.

A la par, este capítulo también estudiará cómo se describe discursivamente la acción violenta: el hecho de golpear a un indio, las imágenes que buscan expresar en letra el dolor ajeno, la visión del testigo ante la sangre derramada, el acto destructivo y la lucha de castas. En todos esos acontecimientos discurre el símbolo de una manera espectacular. Por ejemplo ¿qué tanto significado puede tener que a un indígena se le corte la cabellera o se le aprisione con grillos? ¿Qué puede significar un

938 F. 694 [708]. La descripción de tal dibujo, hecha por su autor, reza: "POBRE DE LOS IN[DI]OS: DE SEIS ANIMALES Q[VE] COME que temen [*sic*] los pobres de los yndios en este rreyno".

939 Véase el Capítulo 11 de la *Tercera Parte*.

apaleamiento? ¿Qué pasiones entran en juego en la visión de quienes están narrando tal sevicia?

En esos litigios la fuerza nociva se revela espontánea, tal vez exagerada, pero espontánea en el sentido de que no tiene la intencionalidad del texto mayor que va dirigido al rey como carta o memorial (dígase Guamán Poma y Titu Cusi, respectivamente). Y aunque los intermediarios se mantienen (el escribano, el intérprete, el protector de naturales, etc.) el relato fluye con dramatismo no obstante ser un dramatismo contenido por el formulismo legal. Tampoco puede decirse que es la voz del vencido, más bien se trata del coro de un estamento que descubre que sus prerrogativas son melladas en todo momento por agentes administrativos y religiosos que se están alejando de la justicia cristiana que un monarca ungido, lejano pero inimputable en su saber y legitimidad, había garantizado derramar por esta parte del mundo.

CAPÍTULO 12
Insulto y potencia

12.1. Lenguaje y degradación

Insultar al otro concreta lo que Koselleck definió como *concepto contrario asimétrico*. Éste —como ya se apuntó en el primer capítulo de este libro— excluye el reconocimiento mutuo, lo que es el primer ingrediente para la acción violenta.[940] El insulto tiene la potencia semántica de hacer aparecer ante los ojos del individuo al enemigo hacia el cual se puede desahogar una furia sin contemplaciones. El insulto (ya se ha analizado también con profusión en el parágrafo dedicado al insulto *perro*[941]) degrada en humanidad al que lo recibe, a tal punto que el semejante es animalizado y se deja de tener por él tanto simpatía como empatía.

Para el caso peruano no se ha hecho aún una historia del insulto como si en otras latitudes, por lo que esta parte viene a ser un primer acercamiento que sirve justamente para entender cómo la palabra puede devenir en hecho potente de violencia.[942] En los Andes se descubre que

940 Véase el Capítulo 11 de este libro.
941 Véase el Capítulo 11 de este libro.
942 Para los Andes peruanos no conocemos un estudio específico sobre los insultos. No obstante, como base para esta sección han sido de utilidad los siguientes análisis: Lourdes Albuixech. "Insultos, pullas y vituperios en *Celestina*". *Celestinesca*. Vol. 25, 1-2, 2001, pp. 57-68; Pancracio Celdrán Gomáriz. *Inventario general de insultos*. Madrid: Ediciones del Prado, 1995 y Karla Luzmer Escobar Hernández. "Proyecto: ¿Del dicho al hecho hay

la utilización del insulto apela a la 1) animalización (ya se había señalado con profundidad en varias partes de este libro), 2) la paganización, 3) al acuse de blasfemia y 4) al diminutivo. Todas esas modalidades, aplicadas y proferidas, delinean momentos de gran tensión que casi siempre auspician momentos en el que los implicados se agredan de forma más que cruel. Los procesos judiciales, fuentes principales para esta sección, así parecen demostrarlo.

En *animalización* se contienen los insultos que, valga la redundancia, buscan transformar al otro en animal. Principalmente se trata del insulto *perro*, del cual ya se ha realizado amplio estudio. La fuerza de tal insulto radica —durante el desenvolvimiento de la acción violenta— en que son pocos los escrúpulos que pueden sentir un hombre o una mujer al maltratar a un semejante a quien se ve como animal. Dentro del rubro *paganización* están contemplados los insultos que buscan eliminar la cristiandad del prójimo a tal punto que el agraviado se transforma en un *no humano* (recuérdese la noción de *enemigo* en Koselleck). Ejemplo de paganizar durante los siglos XVI y XVII era decirle al otro *judío* o *moro*. Bajo la categoría de insulto *blasfemia* se encuentran todos aquellos que bien podían ser hasta catalogados de delitos verbales para la Iglesia y que lo eran por poner en duda la buena conducta del católico. Por ejemplo, decirle a una persona *cornudo*, era poner en entredicho el honor de su mujer y cuestionar la sacralidad del matrimonio. Finalmente, en la categoría de *diminutivo* se ponen los insultos que disminuyen no solo de manera literal (verbigracia: *indiecillo*, *frailecillo*, *cleriguillo*, etc.) sino en calidad y honor a las personas.

Como se analizará en las próximas páginas, indios y españoles intercambian ofensas en momentos previos a los actos de violencia. Esas ofensas son acicates que anuncian el golpe, el apaleamiento y la tortura. En esos lances, se descubrirá que los insultos no son tantos como bien podría ofrecer el castellano de hoy en día, pero cada uno de ellos encierra un mundo entero de significados y revelan una fuerza inusitada. Un listado

---

mucho trecho? Los delitos de palabra en los tribunales de Cartagena y Lima, 1500-1700". *Fronteras de la Historia [online]*. N° 14 (enero-junio), 2009. En <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=83312041001> (Visualizado el 26 de enero del 2014).

de palabras ofensivas que suelen aparecer en las causas criminales está conformado por estos adjetivos[943]:

Animalización	Paganización	Blasfemia	Diminutivo
Gallina	Judío	Cabrón	Alcahueta
Perro	Hijo de judío	Cornudo	Apaleado
Perro mestizo	Morisco	Desvergonzado	Basura
Perro judío		Puta bruja	Bellaco
		Sambenitado	Borracho
			Fulero
			Hijo de puta
			Mitayo
			Picarillo
			Pícaro
			Puta
			Rapaz
			Sucio

De cada uno de los rubros propuestos se hará un análisis que permitirá conocer la fuerza del insulto en los Andes virreinales.

12.2. El insulto que animaliza y/o paganiza

Perro es el insulto por excelencia que animaliza al potencial enemigo en los Andes virreinales. Un capítulo entero de esta obra ha estudiado tal ofensa en su relación al tema de la otredad.[944] En esas páginas se descubrió que la afrenta canina es antiquísima. Se encuentra entre los griegos quienes

943 Salen de los siguientes documentos de la sección Causas Criminales del AAL: Leg. III, exp. 6 y exp. 15, 1611-1614; Leg. IV, exp. 3, 1614-1617; Leg. IV, exp. 11, 1614-1617, Leg. VI, exp. 7, 1623; Leg. VI, exp. 8, 1624; Leg. IX, exp. 1, 1632; Leg XII, exp. 29, 1643; Leg. XIII, exp. 1, 1642; Leg. XIII, exp. 3, 1642; Leg. XIII, exp. 4, 1643; Leg. XIII, exp. 16, 1643; Leg. XIV, exp. 20, 1644; Leg. XVIII, exp. 29, 1653; Leg. XVIII, exp. 40, 1654; Leg. XIX, exp. 7, 1655; Leg. XXI, exp. 12, 1663; Leg. XXI, exp. 14, 1663; Leg. XXI, exp. 21, 1663; Leg. XXV, exp. 26, 1669 y Leg. XXVII, exp. 18, 1673.

944 Véase el capítulo 11: "Violencia y otredad: el insulto *perro* y la degradación humana en los Andes" de este libro.

la tenían por ofensa mayor. Igualmente, la misma carga de afrenta grave se percibe en la lectura del Antiguo Testamento. En suma, en el mundo de Occidente, el insulto *perro* delinea a un enemigo que —se entiende— es proclive a la necedad, a la herejía y al paganismo; al mismo tiempo que moldea la idea de un individuo foráneo o extranjero, lejos de la pertenencia al grupo cerrado de la tribu o de la nación. Tales connotaciones llegaron a los Andes inmediatamente con la Conquista, y entre indios y blancos el insulto se mantuvo como grave en ambos estamentos.[945] Se ha visto, además, que como tal aparece en las crónicas, relaciones y memoriales, y en todos esos discursos con una carga insuperable de violencia. Lo mismo ocurre en los juicios y causas criminales que aquí se analizan.

Así, una situación de violencia muy sonada ocurrió en 1616.[946] Un clérigo de nombre Bernabé Morales agredió a un colega suyo llamado Luis Suárez de Figueroa, al punto de hasta intentar asesinarlo. En la vorágine de ese escándalo, como era de esperarse, el insulto *perro* apareció, pero revestido de otro epíteto también en extremo ofensivo: *perro judío*. Lo interesante es que antes de que el improperio sea soltado por la boca del atacante, el denunciante lo presenta como un hombre apasionado y ciego de juicio:

> Con furor diabólico se vino para mi sin darle yo ocasión alguna diciéndome palabras injuriosas, dándome de repunjones y empellones.

Inmediatamente, Morales —en un descuido del oficial que intentaba separar a los dos curas— tomó una espada desenvainada y con "pecho dañado" (es decir con ánimo malquistado) arremetió contra Suárez al cual solo hirió de una mano. Tras esto, Morales, totalmente eufórico, se subió al techo de la casa donde estaban y esperó que su colega saliera

945 Melchor de los Reyes, notario eclesiástico de la Visita General contra las idolatrías señalaba la apreciación que la gente tenía de los canes: "[Y tienen la creencia de] que las almas de los indios van a un lugar que llaman upaymarca donde hay un puente de cabellos por el cual pasan las almas, unos perros negros, y que así cada indio en este pueblo tiene en su casa un perro negro por decir que cuando se mueran les pasaran el puente los dichos perros, y que los perros blancos no son buenos para ellos". AGI. Lima. 327, 1614.
946 AAL. Causas Criminales. Leg. IV, exp. 11, 1616, 20 fs.

a la calle para, desde las alturas, gritarle con toda su fuerza *perro judío* "y otras palabras de vituperio".

Si se analiza este caso se descubrirá tres cargas semánticas del insulto canino, cada una peor que la otra. La primera es la de animalizar al otro y esto, como ya se ha señalado, para indicar que el prójimo no vale nada y que por lo tanto se vuelve objeto de agresión. La segunda es la de alejar al agredido del conjunto de la humanidad entera. Tal es poder del insulto *perro*, que esta vez se ve acompañado del término *judío*. Ser *perro judío* significa no creer en Cristo y por lo tanto ser parte de la órbita pagana más no de la humana (ya se mencionó que solo sé es humano en la fe de Jesucristo). Y la tercera viene a ser la más grave: ese clérigo ha cometido pecado de blasfemia. Le ha dicho a un hombre de Dios que no es católico, que es un farsante, que es un perro judío y, es más, lo ha hecho de manera pública ("alborotó la vecindad"), frente a muchos testigos. Por ello, Suárez de Figueroa se ve en la obligación de refrendar —en el proceso— que "es hombre noble, cristiano viejo e hijo dalgo notorio".

Otro caso de esa misma índole se dio en junio de 1623.[947] En un proceso criminal, Diego Tapia acusa a Juan Lorenzo Ramos de haberle dicho *perro judío sambenitado*. La situación narrada es bastante peculiar: Tapia va a casa de Ramos para recriminarle el hecho de que lo esté difamando a sus espaldas y le exigió que le dijera cualquier cosa frente a frente. Ramos, en vez de asumir sus palabras, apela al juego evasivo y señala que "son sus paisanos quienes decían que él era un perro judío sambenitado".

De nuevo se trata de un insulto que animaliza a un individuo con el agravante del añadido pagano y hereje. Al binomio *perro judío* se suma ahora *sambenitado* que tiene que ver con el uso de un sambenito. Como es de conocimiento común el sambenito era la prenda que, a modo de poncho con diseños de cruces y/o lenguas de fuego, debía llevar un condenado por la Inquisición. Dependiendo del color del sambenito o de los dibujos que ostentaba, el pueblo podía tener noticia de la gravedad de la falta del condenado. Aunque los manuales de la Inquisición refieren que un perdonado por la inquisición debía vestir por siempre el sambenito

947 AAL. Causas Criminales. Leg. VI, exp. 7, 1623, 12 fs.

como prueba de humildad[948], a todas luces era una prenda infamante que recordaba que el individuo se había perdido del buen camino poniendo en riesgo la salvación de su propia alma. Aquí, la palabra, como triada ofensiva, remarca el insulto de una manera espectacular.

En esa misma línea de animalizar para provocar y ofender al otro se encuentra un caso ocurrido en 1642. Según lo que se refiere, un tal Pedro Tristán inicia proceso criminal contra Juan de Rateva, presbítero, por haberlo insultado. Su relato es el siguiente:

> Hará nueve días que para mejor servir a Dios, Nuestro Señor, contraje matrimonio con María Rateva [hermana del sacerdote] y porque la susodicha tuvo gusto de ser mi mujer sin darle parte al dicho cura, el susodicho, con poco temor de Dios y […] sin causa […] ha dicho públicamente en la Plaza [de Lima] y calle de Las Mantas y demás partes donde concurre gente de esta ciudad que soy un perro morisco y que me ha de matar siendo así que soy persona honrada y bien nacido y de padres cristianos viejos.[949]

Eso de tratar a los infieles como perros fue muy común en la España barroca. Así como decir *perro judío*, decir *perro morisco* también era algo usual.[950] Tal cual lo había señalado Koselleck en sus escritos sobre la conformación semántica del enemigo, el intento de estas ofensas es marcar la frontera entre los que tienen el rango de la humanidad y quiénes no. Y tal cual ya se había apuntado, esa frontera está marcada por la fe en Jesucristo. El hecho de que este sacerdote haya tratado de *perro morisco* al que se había convertido en su cuñado y, más aun, de manera pública, obligó a que Rateva deba denunciar a su pariente político por tal delito de palabra y ofensa mayor. Aunque suene difícil de entender, siendo una

948 Véase Nicolás Aymerich. *Manual de Inquisidores*. Mompeller: Feliz Aviñon, 1821 [1376], pp. 74-75.

949 AAL. Causas Criminales. Leg. XIII, exp. 1, 1642, 8 fs.

950 Varias veces se califica a los moros de perros en Pedro Aznar Cardona. *Expulsión justificada de los moriscos españoles*. Huesca, 1612, ff. 34r.; 63v.; 69v; entre otros. Se recuerda, además, a Francisco de Quevedo refiriéndose a un morisco que había salido de España de la siguiente manera: "Este perro morisco, que entre cristianos fue mal moro, y entre moros quiere ser mal cristiano". En Francisco de Quevedo. *Obras jocosas de Quevedo*. Tomo III: "Las zahúrdas de Plutón". Madrid: Librería de Ramos, 1821 [1631], p. 137.

verdad ineludible de que —a todas luces— Rateva no era un moro, el solo hecho de que se haya insinuado que su cristiandad no la era tanta ameritaba que el individuo en cuestión iniciara proceso legal en pos de justicia.

En 1643, Juan Gutiérrez Coronado se ve en la obligación de querellar por injurias al cura Santiago de Ortega.[951] En febrero de ese año, Gutiérrez estaba a las afueras de su morada cuando de pronto ve como el cura comenzó a insultar y dar de gritos a un indio carpintero que no había terminado de hacer un escaparate que se le había encargado. Ante el alboroto, Juan Gutiérrez decidió intervenir y fue en ese momento que el sacerdote también lo insulta diciéndole *perro mestizo*. El insulto revela, en este caso, que el agraviado bien pudo haber sido un mestizo al mismo tiempo que se descubre que éstos también eran objetos del insulto que animaliza. Tanta era la cólera que tenía el sacerdote que, tras proferir el insulto de la forma señalada, se le echó encima a Gutiérrez Coronado para golpearlo.

Otra causa criminal de 1647 pone de manifiesto el odio que existía entre el cura José Laureano de Mena y "todos los indios olleros" de Sisicaya a tal punto que éstos "le pusieron las manos violentas" en rostro y cuerpo.[952] Quien al parecer era el azuzador principal de este movimiento contra el sacerdote era el curaca Sebastián Quispe Ninavilca al que muchos consideraban como "mortal enemigo de sacerdotes y españoles". Los indios del lugar estaban molestos con el ministro porque éste era nuevo, pero más lo estaban en virtud a que el cura les cobraba el tributo de forma impositiva. En su testimonio, el sacerdote narra que los insultos a su persona eran recurrentes —principalmente lo llamaban *ladrón*— lo mismo que las amenazas de muerte. El segundo día de Pascua del referido año, se dio el momento de mayor tensión en el pueblo: cuatrocientos indios rodean al sacerdote de forma agresiva y en ese tumulto aparece el insulto canino. Los indios comienzan a gritar: "echen de aquí a este perro ladrón".

Lo interesante en este pasaje es que son los indios los que utilizan la afrenta canina para categorizar como enemigo al sacerdote. Es muy común encontrar al español animalizar al indio, no obstante en este pasaje es al revés. La explicación tal vez pueda encontrarse en el hecho de que es un cacique quien está azuzando a los indios y éste —como poderosa

951 AAL. Causas Criminales. Leg. XIII, exp. 16, 1643, 7 fs.
952 AAL. Causas Criminales. Leg. XVI, exp. 6, 1647, 7 fs.

autoridad andina— sienta que está por encima de cualquier sacerdote de doctrina (más aun cuando ese ministro aparecía deslegitimado frente a sus feligreses) de ahí que pueda verlo como un simple "perro ladrón" y objeto de una posible violencia.

Canta es el escenario del siguiente caso; el año: 1654.[953] Un cura llamado Diego de Palma le quita parte del ganado a un indio mitayo. Ante ese vejamen, un español llamado Juan Vásquez Parra sale en defensa del nativo e increpa al sacerdote quien se encontraba en la puerta de la Iglesia a punto de entrar a decir misa. En ese instante y

> […] en presencia de mucha gente me dijo que era yo un perro judío y que mis padres los había de ver justo quemar en esta ciudad por tales y que sus sambenitos estaban fijados en la catedral de esta ciudad.

Aquí el insulto reúne los dos componentes que se están definiendo: la animalización y paganización del otro. La gravedad radica en que el sacerdote le está diciendo *perro judío* a un español quien, claro está, tiene un concepto del honor que no permite tal afrenta en virtud a que éste ataca al linaje, a su condición de cristiano viejo y somete a la vergüenza pública la figura de hidalgo que todo hispano debía ostentar. Es por ello que Diego de Palma se ve en la obligación de querellar al cura y en el proceso remarcar muy bien que él es cristiano viejo "y limpio de la mala raza" pues no tiene ni de moro, ni de judío ni de convertido.

La discusión por una mula en la Lima de 1655 es el contexto ideal para que el insulto *perro* vuelva a aparecer.[954] El curaca don Jerónimo Pomachava, natural del pueblo de San Mateo (Huarochirí) caminaba por las calles de Los Reyes cuando descubre que en la casa del clérigo José Cortés había una mula que, con anterioridad, le habían robado. Inmediatamente, el indio llama a la autoridad pertinente que ordena que el animal sea llevado a un depósito hasta que se determine a quién pertenece. Ante esto, la cólera parece apoderarse del sacerdote quien comete delito de palabra al proferir: "botado Cristo, nadie se llevará la dicha mula aunque lo mande el Papa". Totalmente airado, el cura saltó sobre el cacique para

953 AAL. Causas Criminales. Leg. XVIII, exp. 40, 1654, 7 fs.
954 AAL. Causas Criminales. Leg. XIX, exp. 7, 1655, 10 fs.

darle de empellones y cachetadas. Mientras el indio se protegía el rostro con el sombrero el sacerdote no dejaba de insultarlo y, como bien podría esperarse, se le escuchó decir "perro indio", insulto cuya enunciación fue corroborada —en el posterior proceso— por los testigos ahí presentes. De nuevo, la violencia de acción se veía azuzada con la violencia de la palabra. El sacerdote, en esta situación, no solo había cometido una gran blasfemia sino que también, anteponiéndose a cualquier tipo de autoridad, remarcó una auto inventada superioridad al animalizar al indio que buscaba recuperar lo que él entendía le pertenecía.

Un caso muy interesante acaeció en Huamantanga en 1661.[955] En ese tiempo los indios pusieron —otra vez— "manos violentas" en la persona de fray Juan de Espinosa (cura mercedario) pues éste había denunciado idolatrías y malas costumbres. En una emboscada, al cura y a su acompañante cantor los tumbaron de sus animales y los aporrearon. En ese contexto, los indios profirieron el insulto *perro* al cantor Cristóbal Lucero por su calidad de mestizo y por intentar socorrer al sacerdote. Se señala en el proceso que se le escuchó a un indio decir:

> ¡Perro mestizo! Cómo llegasteis a favorecer al fraile y no a los indios, viviendo con ellos. Ahora os hemos de echar a una galera.

Aquí se ve como el insulto *perro* es utilizado por los indios con la carga semántica de diferente, extranjero o foráneo. Nótese el malestar de los indígenas basado en el hecho de que el mestizo ha preferido servir a un blanco a pesar de vivir entre indios y (tal vez) tener una apariencia más cobriza que europea. De ahí que sea un *perro* y de ahí que pueda entenderse el castigo que se le quiere aplicar (el de remar en una galera), castigo que era reservado —según se desprende del *Tesoro* de Covarrubias— para la chusma que había cometido delitos graves o para gente facinerosa que solo se había dedicado a alborotar a sus pueblos.[956]

955 AAL. Causas Criminales. Leg. XXIII, exp. 11, 1664. Cabe resaltar que los sucesos referidos en ese documento hacen alusión al año 1661.
956 Sebastián de Covarrubias. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid: Sánchez, 1611, f. 423/r.

Un proceso de 1670 revela la profunda ojeriza que le tenía el cura Domingo De Enrique y Vera al cacique Juan Quispe Ninavilca.[957] Este último estaba convencido de que el sacerdote lo quería matar a traición. Razón para creer esto no le faltaba al indio principal pues en más de una ocasión lo persiguió armado. Además, ya en el proceso, un testigo indio llamado Pedro Chimbimizo recordó

> Al dicho Licenciado [Enrique y Vera] loarse de que lo ha de matar [a Ninavilca] y de que no le ha de costar nada por ser un perro indio.

Aquí la animalización del otro tiene que ver con el sentimiento de superioridad del blanco hispano clérigo hacia el indio, al cual no solo ve como inferior sino como potencial idólatra (tal cual se descubrirá a lo largo del proceso que será analizado líneas abajo). Tal indio, por más que sea curaca, es un *perro* en el pensar de ese clérigo, de ahí que su vida no valga nada.

12.3. Ser cornudo o sobre el insulto blasfemo

Cornudo / cabrón es otro de los insultos graves que en los Andes devienen en acicate para la acción violenta. La gravedad de tal afrenta radica en el hecho de que el agraviado siente que se le está atacando en lo más sagrado de su honor: su condición de hombre casado. No solo eso, el insulto —que ha sido calificado por una autora como afrenta de fornicación[958]— tiene ribetes de blasfemia pues alude a la disolución del que se entendía era el lazo más sagrado: el del matrimonio.

De nuevo, es Sebastián de Covarrubias quien clarifica la gravedad del insulto en su *Tesoro de la Lengua Castellana*, más precisamente en la entrada que le dedica a la palabra *cabrón*:

957 AAL. Causas Criminales. Leg. XXVI, exp. 7, 1670-1671.

958 Karla Luzmer Escobar Hernández. "Proyecto: ¿Del dicho al hecho hay mucho trecho? Los delitos de palabra en los tribunales de Cartagena y Lima, 1500-1700". *Fronteras de la Historia [online]*. N° 14 (enero-junio), 2009. En <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=83312041001> (Visualizado el 26 de enero del 2014).

> Animal conocido, símbolo de la lujuria, por lo que hemos dicho, verbo cabrito, sacrifícanle los gentiles a Baco, por el estrago que hace en las viñas, cuando puede entrar a roer las vides […] Vale lo mismo que cornudo, a quien su mujer no le guarda lealtad, como no la guarda la cabra, que de todos los cabrones se deja tomar.[959]

El *Libro de los insultos* refiere que *cornudo* es afrenta de muy vieja data. Se ha rastreado su uso en la Península desde el siglo XII. De ese entonces se encuentra el término ya sea en las leyes, en los romances o en la picaresca.[960] Por ejemplo, el anónimo autor de las *Coplas del Provincial*, aplica el insulto tanto a hombres como a mujeres:

> A ti, fray cuco Mosquete, / de cuernos comendador / ¿Qué es tu ganancia mayor, ser cornudo o alcahuete? / a vos, doña Inés Mejía, más fría que los inviernos / ¿A cómo valen los cuernos / que poneís a don García?[961]

En *La Celestina*, *cornudo* aparece con connotación jocosa, como buena parte de los insultos en la obra de Rojas que parecen tener la forma del juego "echarse pullas".[962] En otras oportunidades la afrenta aparece relacionada al adjetivo *apaleado* tal cual lo hace saber Hernán Núñez en sus *Refranes* (1621):

> *Cornudo y apaleado, mandadle bailar*.
> Quien tiene dos males, como recibir tan grande afrenta de su mujer, y después en el cuerpo pasar detrimento: según cuenta del que entró en su casa, y hallándola con un hombre poderoso hablando lo que no debía, mandóle dar de palos, y después hechas las paces, por la fiesta bailaron todos los que se hallaron con él, y habiendo de ser uno de ellos

959 Sebastián de Covarrubias. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid: Sánchez, 1611, f. 166/r.
960 Pancracio Celdrán Gomáriz. *Inventario general de insultos*. Madrid: Ediciones del Prado, 1995.
961 Anónimo [atribuidas a Alonso de Palencia]. *Coplas del provincial*. Siglo XV. Véase las coplas 59 y 114, respectivamente. En: http://www.biblioteca-antologica.org/wp-content/uploads/2009/09/FERNANDEZ-de-PALENCIA-Coplas-El-Provincial1.pdf (visualizado el 26 de enero del 2014).
962 Lourdes Albuixech. "Insultos, pullas y vituperios en *Celestina*". *Celestinesca*. Vol. 25, 1-2, 2001, pp. 57-68.

> el marido, fatigado más de aquello postrero, no quería diciendo: ¿no basta ser cornudo, y apaleado, sino mandarle bailar? Que es tenerle en menos, porque hizo la paz: después de haberlo afrentado, le mandaba que se alegre, y de señales de ello, bailando.[963]

En todo caso, el insulto ataca al honor. Siendo la palabra *honor* —en la sociedad andina de Antiguo Régimen— polisémica, se entiende que el honor puede ser entendido —en su forma más extendida— como el ser un esposo fiel y tener una esposa virtuosa. Bajo tales consideraciones, esa particular visión del honor y su defensa podía atravesar todos los estamentos.[964] Asimismo, sobre la base de que el lenguaje oral es el canal de la interacción más cotidiana se puede entender que una injuria de palabra que atente contra el honor familiar podía constituir una especie de "acto de muerte social".[965] Por ello es que *cabrón / cornudo* es tan grave y auspicia actos de violencia de gran intensidad.

Si se recuerda el extremo pleito (1670) entre el cura Domingo De Enrique y Vera y el cacique Juan Quispe Ninavilca, del cual ya se ha hecho referencia líneas arriba,[966] se descubrirá que cuando el sacerdote da su versión de los hechos aludirá que es el indio quien lo está acosando de manera más que cruel, amenazándole la vida y hostigándolo con sus partidarios. Según refiere el sacerdote, el indio principal hacia alarde de una escopeta "llena de balas" que iba a descargar contra De Enrique al que no tenía reparos de calificar de "cleriguillo cornudo".

Según el sacerdote, el clímax de esta malquistada situación llegó cuando una noche Quispe Ninavilva, un zambo y otro fulano rodearon la casa del clérigo —quien yacía enfermo en la cama— para tirarle piedras a las ventanas y hostigar a viva voz a De Enrique a cual le gritaban

---

963 Hernán Núñez. *Refranes o proverbios en romance*. Lérida, 1621.

964 Véase María Alejandra Fernández. "Familias en conflicto: entre el honor y la deshonra". *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Doctor Emilio Ravignani"*. Tercera Serie. N° 20. Segundo Semestre, 1999, pp. 7-43.

965 María Alejandra Fernández. "Familias en conflicto: entre el honor y la deshonra". *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Doctor Emilio Ravignani"*. Tercera Serie. N° 20. Segundo Semestre, 1999, p. 13. Añade este autor: "En estas sociedades *cara a cara* el barrio es un referente esencial e ineludible, se convierte en una encrucijada de reputaciones, fabricante de honras y deshonras" (p. 14).

966 AAL. Causas Criminales. Leg. XXVI, exp. 7, 1670-1671.

"¡cornudo cleriguillo, salid afuera que os hemos de matar!". En la versión del sacerdote, el encuentro —cara a cara— con Ninavilca se produce en la angostura de un camino. Ahí el sacerdote trata de asustar a los indios con un arma (supuestamente descargada) pero los indios, más avezados que nunca, llenan de insultos al sacerdote al que vuelven a llamar "cornudo" y "cornudo ojalatero".[967]

El caso es que aquí el insulto *cornudo* es extremadamente ofensivo. Lo es por varias circunstancias: en primer término por atacar —ya se ha mencionado— la sacralidad del matrimonio del orden natural y social del mundo. En segundo término, lo es por su sabor herético: se ataca a la sacralidad del orden sacerdotal en su figura más elevada, la del voto de castidad. Finalmente, no debe olvidarse los diminutivos que acompañan en esta situación al insulto cornudo. Ahí están *cleriguillo* y *ojalatero* que, valga redundancias, disminuyen la autoridad del sacerdote lo que permite que sus agresores cobren valor para la acción violenta.

En el lío entre un sacerdote y un cacique por la posesión de una mula que se ha referido en el parágrafo anterior (ocurrido en 1655), también aparece el insulto *cornudo*.[968] Esta vez lo profiere el cura al indio y tal improperio produce gran indignación en el segundo. La reacción de un agraviado con la ofensa de *cornud*o casi siempre suele ser, en estos documentos, una reafirmación de que el ofendido es hombre recto y casado. Lo mismo ocurre aquí: Gerónimo Pomachava se ve en la necesidad de catalogar como inadmisible el insulto cornudo por ser él "hombre honrado y casado con mujer principal".

Años antes del último incidente, en 1646, en un pleito acaecido en Lunahuana entre el indio José Camo y el cura José Sánchez de Luengo fue el contexto ideal para que el sacerdote increpara de *cabrón cornudo* al indignado Camo.[969] Todo parece indicar que el sacerdote llevaba a su ganado y a sus perros al campo del cultivo del indio y estos destruían los sembríos o mataban a las cabras. Al intentar frenar la mala actitud del

967 Al parecer, "ojalatero" nada tiene que ver con "hojalatero" (el que se dedica a la chatarra u hojalatas) sino con alguien que es proclive a utilizar la interjección "ojalá" y que, tal vez, por ello puede ser considerado algo cobarde, pues en vez de actuar con decisión, cifra sus anhelos en esperanzas.
968 AAL. Causas Criminales. Leg. XIX, exp. 7, 1655, 10 fs.
969 AAL. Causas Criminales. Leg. XV, exp. 29, 1646.

sacerdote, el pobre indio solo recibió golpes, palos e insultos; entre ellos el de *cornudo*. Aunque después, ya en los interrogatorios, el cura negaría que insultó de esa manera a Camo, los testigos afirmaron abrumadoramente que el sacerdote miraba con sumo desprecio a Camo por su condición de indio a tal punto que gritaba a viva voz "que mataría a ese borracho, cabrón, cornudo y que nada le costaría". De nuevo, se percibe como el lenguaje soez minimiza la humanidad del otro a tal punto que la vida de ese individuo pierde el valor: la empatía se diluye y tal acción permite que la violencia caiga con cólera ciega.

Ese mismo año, en Lima, más precisamente en el Palacio Virreinal, había ocurrido un hecho sin precedentes. Un sacerdote, al que la autoridad —por un error— le había tratado de quitar a un negro esclavo, fue en búsqueda del oficial encargado a las galerías del Palacio y, encontrándolo, lo insultó gritándole, públicamente, "cabrón, borracho y ladrón".[970] Aunque el oficial trató de librarse de la arremetida de manera educada (repetía "vaya con Dios", "vaya con Dios"), el sacerdote subió su nivel de cólera y todos los ahí presentes quedaron estupefactos cuando "botó a Cristo". El ruido y el escándalo fueron tales que el mismo virrey del Perú, el Marqués de Mancera, se asomó por una ventana para ver que sucedía e inmediatamente mandó a llamar a Velasco.

Ya estando el cura ante la presencia del Virrey, éste lo amonestó de manera severa por haber "causado semejante alboroto"; no obstante, Velasco siguió soltando improperios contra el oficial al que acusaba de "mal ministro" y de "hacer cosas escandalosas". El gobernante —impresionado por la desenvoltura y atrevimiento del clérigo— le dice que no puede creer que esté hablando así ante su presencia y que sí así procede ante el virrey, cómo lo haría ante otras personas. Inmediatamente el vicesoberano despide al sacerdote indicándole que daría cuenta de lo ocurrido al Arzobispo. El Marqués de Mancera consideró que el sacerdote había cometido "grave y atroz delito digno de punición y ejemplar castigo". Esto último sin dudas ocurrió: a Velasco se le metió en prisión, se le embargaron los bienes y fue sometido a una profunda investigación.

970 AAL. Causas Criminales. Leg. XV, exp. 28, 1646.

El asunto que se acaba de referir —y que en otras épocas hubiera sido la materia de una tradición peruana o de un cuadro costumbrista— presenta de manera inequívoca como la vida pública y privada eran una sola durante el Antiguo Régimen. Los improperios e insultos atacaban al cuerpo social, eran delitos de palabras y —como en este caso— ameritaban la presencia del mismísimo virrey. Recuérdese que en la persona del virrey residía la majestad real: de ninguna manera era el vicesoberano del Perú un burócrata, era la persona monárquica encarnada en las Indias. Por su calidad, el vicesoberano tenía el deber de impartir la justicia, propugnar el buen gobierno y garantizar la armonía de la sociedad.[971]

En ese mundo, además, pecado y delito eran anverso y reverso de una misma moneda de ahí que el improperio tenía esas dos connotaciones.[972] El sacerdote, al insultar a la autoridad real diciéndole "cornudo", estaba cometiendo varios delitos y pecados: en primer término ponía en duda —ya se ha señalado— la legitimidad del sagrado matrimonio; luego, el honor del oficial que se sabía era "casado y honrado". En tercer lugar; Velasco había incurrido en blasfemia grave al "botar a Cristo", lo cual era sancionado hasta por la Inquisición al ser tal afrenta un delito de palabra y, finalmente, el cura no había guardado la compostura de su ministerio: su pasión se había extralimitado y ésta se desbordó de manera pública y escandalosa, tanto así que el mismo Vicesoberano consideró su conducta como peligrosa para todo el cuerpo social. Tales actitudes, que hoy por hoy podrían ser vistas como nimias, en esos años eran vistas como graves pues enfermaban al cuerpo social al mismo tiempo de ser tenidas como motores de la violencia.

---

971 Véase mi libro Eduardo Torres Arancivia. *Corte de Virreyes. El entorno del poder en el Perú del siglo XVII*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. Sobre como un individuo debía comportarse ante la presencia de un virrey, atentos a la *Relación de los estilos y tratamientos que usan los virreyes del Perú* (1776 [1629] que esta adjunta como Apéndice N° 2 al antedicho libro, pp. 237-248.

972 Covarrubias decía: "*delictum* y *peccatum* todo significa una cosa". *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid: Sánchez, 1611, f. 303/r.

12.4. Borracho o sobre la virtud puesta en cuestión

Francisco de Quevedo en uno de sus ingeniosos escritos sentenciaba lo siguiente:

> No digas nunca: fulano es un borracho, aunque le hayas visto borracho [...] porque un solo acto no da el nombre a la cosa. El sol se paró una vez en favor de la victoria de Josué, y se obscureció otra en favor de la del Salvador del Mundo; más no por eso dirá ninguno que sea inmóvil u obscuro: Noé se emborrachó una vez, y Lot otra: y aún más hizo este que cometió un gran incesto; más no por esto fueron borrachos ni el uno ni el otro.[973]

El escritor no solo estaba sustentando la gravedad de las ofensas sino que también ponía de relieve lo afrentoso que particularmente podía resultar el que a un individuo se le tildara de *borracho*. Como todos los epítetos que aquí se están analizando, acusar de ebrio a alguien era insulto grave. Lo era por varias razones. En primer lugar porque la condición de borracho tenía ribetes de pecado. Como puede comprenderse, el incurrir en el vicio del alcohol era caer en la tentación de un deseo hedonista, alejarse de la armonía, de la proporción y de la virtud. Pero, el borracho es más pecaminoso porque su razonamiento está nublado, alterado, y así —más próximo a la condición del orate o del animal— es más proclive a cometer una serie de actos aberrantes y violentos. Como todo vicio, además, no debe olvidarse que éste era tenido como perversa invitación del demonio a que el hombre se desvié del recto camino. Ya las antiquísimas *Partidas* de Alfonso X lo señalaban con contundencia:

> Ley treynta & seys. que los perlados deuen ser mesurados en el comer & en el beuer. Mesurado deue ser aquel que quisieren para alguno de los perlados mayores en comer & en beuer & en guardarse de comer mucho además & beuer: de manera que torne en beodez: porque es vno de los más estraños pecados que por el pueden ser. Ca por el desconosçe ome a dios & assy mismo & a todas las otras cosas que ay son más ayna que

973 Francisco de Quevedo. *Parte segunda de las Obras en Prosa*. *Introducción a la vida devota*. Barcelona: Llopis, 1702 [1618], p. 211.

> por otro. Ca segund dixieron los sabios antiguos: el vino es carrera que aduze a los onbres a todos los pecados.[974]

Es evidente, entonces, que en el pensar hispano la persona borracha se asocia con la ociosidad y los actos demoniacos (robos, homicidios, incestos, promiscuidad exacerbada, etc.). El borracho, en esa concepción, prácticamente es un animal.[975] De ahí que sea insulto grave.

Tal concepción arribó con los europeos a las Indias solo que aquí el contenido semántico de *borracho* se enriquecerá, para mal. Como es sabido, tanto en México como en los Andes, el alcohol cumplía un rol fundamental.[976] En los Andes, la chicha era bebida ritual. Con ella se iniciaban los lazos de reciprocidad. Las fuentes no se cansan de repetir la misma escena, esa la del gran banquete en la que los grandes señores andinos comían y bebían a la vez que negociaban y acordaban.

Pronto, los evangelizadores comenzaron a ver el consumo del alcohol como una práctica idolátrica. Entonces, a la visión que se tenía del borracho se suma la del idólatra. La perspectiva con respecto al indio y al alcohol iría empeorando a medida que el estado virreinal se iba asentando y las campañas de extirpación de idolatrías arreciaban. En esa llamada desestructuración del mundo andino, el alcohol se popularizó: la chicha dejó de ser el líquido propiciatorio del ritual para transformarse en bebida común. No solo eso. Lo mismo ocurrió con el alcohol de origen hispano, solo que no fue el vino el que se propagó entre la gente más llana de la República de Indios sino el vulgar aguardiente. De esta manera surgió una visión del indio como persona propensa al alcohol y, por lo tanto, más cercano al demonio de lo que se podía imaginar cualquier observador, ora por la arremetida europea que veía la embriaguez continua como un vicio del cual salían los más terribles pecados ora por su nexo con la idolatría.

---

974 Alfonso X. *Las siete partidas. Tomo 1 que contiene la Primera y Segunda Partida*. Madrid: León, 1829, p. 105.
975 Véase Gerardo Castillo Guzmán. "Embriaguez colectiva y sexualidad en los Andes". Anthropológica. N° 17, 1999, pp. 187-204.
976 Puede verse Justin Jennings and Brenda J. Bowser (eds.). *Drink, Power, and Society in the Andes*. Florida: University Press of Florida, 2008.

En ese sentido, se formó una imagen del indio andino totalmente estereotipada. Era ocioso, pusilánime, sucio, cristiano nuevo, propenso a la gentilidad y, claro está, alcohólico. El oidor Matienzo fue quien mejor puso en letras de molde tal visión del hombre andino:

> No trabajan más de lo que han de menester por comer y beber aquella semana. Son enemigos del trabajo, amigos de la ociosidad y de beber y emborracharse e idolatrar. Y borrachos cometen graves delitos.[977]

Visión ésta de la que ni un defensor de los indios, como lo fue Pedro de Quiroga a fines del siglo XVI, puede escapar; tal cual se coteja en sus *Coloquios de la verdad*:

> Y ándanse los indios borrachos perdidos tras este vicio, como los borrachos por el vino, y en ello gastan sus haciendas, que no es de éste los menores inconvenientes.[978]

Sobre cómo el insulto *borracho* alcanzó a fusionar las dos semánticas, es decir, la del indio propenso a la idolatría en virtud a su supuesta dependencia al alcohol y la occidental que hace referencia a la embriaguez como pecado y raíz de la violencia; Guamán Poma de Ayala ofreció varios razonamientos. Como en ningún otro documento, en la *Nueva corónica*, el insulto borracho aparece con especial contundencia.

Una de las primeras menciones a la carga peyorativa de *borracho* se halla en el pasaje cuando el cronista menciona que la gente changa se suicidaba, justamente, por el estado de ebriedad en el que se encontraban la mayor parte del tiempo. Ante esta supuesta situación a Guamán Poma no le queda otra que lamentarse por esa gente, ya que por su pecado el mismo Satanás se los habría llevado al infierno.[979] Tal cual se había señalado en otro pasaje de esta investigación, el cronista es uno de los pocos que, directamente, asocia el término *borracho* a la personalidad violenta

977 Juan de Matienzo. *Gobierno del Perú*. Buenos Aires. 1910 [1567], pp. 14-16.
978 Pedro de Quiroga. *Coloquios de la verdad*. En Ana Vian Herrero. *El indio dividido. Edición crítica y estudio de los* Coloquios de la verdad *de Pedro de Quiroga*. Madrid: Iberoamericana, 2009 [1560], p. 485.
979 F. 282 [284].

o a la violencia misma.[980] La borrachera, en un pasaje bastante oscuro de la crónica, también se relaciona a la visión que tiene el escritor del mundo al revés. Para él, el que un indio otrora tiempo simplón se haya transformado en gran señor es como tener a un borracho en la mesa que lo deshonra todo.[981]

Por otro lado, las afiladas críticas del autor de la *Nueva corónica* también caen certeras sobre las personas de los sacerdotes a los cuales critica por sus abusos y atropellos hacia los indios. Buena parte de esas acusaciones sostienen que los sacerdotes son borrachos y que así maltratan sin piedad alguna a los indios.[982] Pero también señala como los corregidores eran dados a insultar de forma continua a los indígenas a los cuales los cubrían de los epítetos arriba referidos además de catalogarlos de borrachos. El cronista pone en boca de un corregidor la siguiente retahíla de insultos: "Suelta a esa mariquita, perro borracho indio. Cuidado que te mate".[983] No obstante, cuando a Guamán Poma le toca recomendar un comportamiento digno, de acuerdo a la ley de Dios; no se cansa de repetirle a cualquier persona el mismo estribillo: "y que no sea borracho, ni coquero, ni jugador, ni tramposo".[984]

Decirle al indio *borracho* era, como puede desprenderse de lo revisado, algo muy grave. Tanto lo era que Alonso de la Peña Montenegro —en su *Itinerario de párrocos* (1678)— discurre de manera contradictoria sobre cuáles eran las consecuencias de insultar de esa manera a los indios. En el primer libro de la referida obra, Peña sostiene que los sacerdotes deben abstenerse de decirle a los nativos *perros* o *borrachos* puesto que ese trato áspero solo auspiciaba que los indios le tengan miedo a sus sacerdotes con la consecuencia que, los primeros, ya ni se atrevían a llamar a los segundos para momentos supremos como el de una extrema unción, lo cual significaría que, el sacerdote, incurría en pecado grave por no ir a confesar a un moribundo.[985] En otra sección, el letrado sacerdote tiene por pecado

980 F. 313 [315].
981 F. 604 [618].
982 F. 672 [686].
983 F. 869 [883].
984 Véase los pasajes contenidos en F. 744 [758], F. 746 [760], F. 750 [764], F. 752 [766], F. 754 [768].
985 Alonso de la Peña Montenegro. *Itinerario para párrocos*. Lyon: Huguetan, 1678, Lib. I, Tract. IV, sec. VII, p. 108.

grave que los curas estén insultando a los indios diciéndoles *borrachos* o *judíos*, pero luego —en la sección siguiente— el autor se contradice al señalar que no es tan grave decirle a los indios *borrachos* ya que éstos —a diferencia de los hispanos— no tienen una noción de honor que los llevaría a ofenderse, "más antes hacen gala de la embriaguez".[986] Sin embargo, es en la acción cotidiana donde se puede ver como el insulto *borracho* puede ser el motor para muchos contextos de violencia.

Ejemplos durante el siglo XVII abundan. En los autos de acusación que siguió el cacique de Cajatambo, Juan Llacxapoma, contra el cura Felipe de Medina por abusos contra los indios (1643), se ve con claridad la potencia del insulto *borracho*.[987] Según los testigos que desfilan ante las autoridades, el cura le tiene "mucho odio" y "mala voluntad" al referido curaca. Esa ojeriza —continúan los testigos— la hace patente el sacerdote cuando a Llacxapoma "lo trata muy mal de palabra diciéndole en público que es un borracho idólatra y que había de quitarle el gobierno". Al parecer los orígenes del desencuentro entre el cura y el curaca estaban en las protestas del segundo por los cobros excesivos que realizaba el primero a los indios. Al parecer esos pedimentos de dinero se habían vuelto insoportables, más aún porque parecía que estos iban para ostentaciones y lujos que los naturales no estaban en capacidad de costear (se menciona, verbigracia, la compra de una imagen de la Virgen de Copacabana que el sacerdote mandó traer de Chucuito). No solo eso. Al parecer, el sacerdote también pedía —para su servicio personal— mucho trabajo de mita, y todo esto obligó a que el curaca levante su voz de protesta.

Lo interesante de este caso, es que el sacerdote estaba muy consciente de la gravedad del insulto que le profiere al cacique. Decirle *borracho idólatra* implica una serie de universos afrentosos que la palabra del clérigo asignaba de manera pública a LLacxapoma: en primer término le estaba diciendo vicioso (la carga occidental del insulto) y luego —en segundo término— idólatra (la carga occidental del insulto que se amplió para los indios con la relación alcohol-ritos prehispánicos). La gravedad de las ofensas del sacerdote no solo queda en ese aparente juego de insultos.

986 Alonso de la Peña Montenegro. *Itinerario para párrocos*. Lyon: Huguetan, 1678, Lib. I, Tract. XII, sec. III, p. 200 y la sec. IV, p. 220-221.
987 AAL. Visita de Cajatambo. Leg. 11, exp. 6, 1643, 5f.

La asociación alcohol-idolatría transforma al cacique en un objeto de violencia constante para el cura, tanto así que los testigos de ese proceso señalan que De Medina amenazaba de muerte a Llacxapoma diciéndole que "le echaría la lengua por el colodrillo" o "que lo mataría a palos". Tal vez esas bravatas eran exageración, más no el hecho —también reiterado por los testigos— "de que le había de quitar el gobierno" al curaca. Ante esa última amenaza, Llacxapoma no se cansaba de repetir que él "era un indio bueno y sufrido", "buen cristiano y temeroso de Dios y de su conciencia".

En ese mismo año y pueblo, un grave enfrentamiento entre Francisco Lorenzo de Sosa y el cura Cristóbal de Vargas contiene el insulto *borracho* y éste, proferido, auspicia una terrible acción violenta.[988] Todo comenzó cuando un mestizo, en una conducta que al parecer tenía sabor a una inocente travesura que salió mal, le rompe la pierna a un becerro de propiedad del sacerdote. El cura, fuera de sí, amenazó al mesticillo a que pague el costo del animal o de lo contrario sería excomulgado. En ese momento, sin mediar razón, interfiere De Sosa y promete que él se haría cargo del pago del animal; no obstante, los días pasaban y el pago no llegaba lo que produjo que la ira del prelado fuera en aumento. Increpado por el sacerdote, De Sosa propuso dar animales en vez de dinero lo que no fue para nada del agrado de Vargas quien, fuera de sí, le gritó *judío borracho*.

Ese grito malquistado fue el inicio del uso de la fuerza. El cura no había escatimado voces fuertes para insultar a Sosa y eso le dolió profundamente por "ser como es cristiano viejo, siendo limpio [además] de la raza de moro y judío". El agraviado subrayó, a la par, que él había ejercido cargos de importancia que no se le daban ni a esas "razas" ni a borrachos. Inmediatamente, el sacerdote le pegó en la cabeza con un palo de chonta y lo descalabró. Más aun, estando su víctima indefensa en el suelo, siguió propinándole golpes esta vez con piedras. No obstante, ese era solo el principio de la violencia. Ya en la cárcel, el cura se las ingenió para obtener una daga. Con ella atrapó del cuello a Sosa y le hizo un corte de peligro de muerte. Tirado en el suelo, al parecer agonizando, los concurrentes trajeron el sacramento y el sacerdote —en un acto realmente cruel— se niega a darle la extremaunción.

988 AAL. Causas Criminales. Leg. XIII, exp. 3, 1643, 291f.

Si se analiza en ese caso el proceso de la violencia desde que el cura profiere el insulto hasta los sucesos en la cárcel se verá como la palabra llevó a que la fuerza se expresara con toda su potencia. Es el poder de la palabra y éste puede transformar lo pensado en hecho violento. El insulto, ya se sabe, es doble: *judío* y *borracho*. La combinación es extrema. El agraviado no protesta ni reacciona, parece que ni siquiera tiene tiempo de hacerlo: degradado en su total humanidad, Sosa ya es un objeto o un animal o un subhumano al cual toda la furia se le puede descargar y eso es lo que ocurre precisamente. Pero la violencia no solo queda ahí. La animalización del otro ha sido tan fáctica, que el sacerdote —ya en la cárcel— y habiendo herido con arma blanca a su enemigo, se resiste a darle una muerte buena (la extremaunción) y esto es realmente grave y una forma de violencia atroz: un sacerdote dejaría morir a un hombre sin confesión lo cual podría condenarlo por toda la eternidad.[989]

Años antes, en julio de 1636, en la ciudad de Lima, un bodeguero español llamado Juan Aguirre y un cura de nombre Salvador Vargas, se ven envueltos en un espiral de insultos que termina, como es de esperarse, en el uso de la fuerza bruta.[990] El incidente es bastante confuso. Al parecer el sacerdote trata de corregir a Aguirre puesto que éste se encontraba jugando cartas. Tanta fue la insistencia del clérigo, que el español estalló en cólera y atacó de palabra al sacerdote diciéndole que "era un indio" y que por ello "le iba a dar de puñaladas". No solo eso. Muchos de los ahí presentes también señalan que Aguirre, totalmente cegado, "botó a Cristo" ¿por qué reaccionó con tanta furia el español? Según el proceso, el sacerdote había llegado a decir que Aguirre estaba borracho y que por eso se dedicaba al vicio y que iba a enviar a sus negros a que le den de palos. En su defensa, el español aducía —además— que el sacerdote no dejaba de insultarlo "con lo que el diablo se veía tentado".

En toda esa escalada de ofensas, pueden definirse varios niveles de insulto: ahí está el insulto que disminuye al otro: el español le dice al sacerdote (tal vez un mestizo) *indio*. El clérigo no se queda atrás y le dice

989 Véase Irma Barriga. *La soga del ahorcado. Ejecuciones, muerte y Más allá en el Perú Borbónico*. Tesis para optar al título de Magíster en Historia. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2013, p. 35 y ss.
990 AAL. Causas Criminales. Leg. X, exp. 3, 1636.

borracho (que implicaba, en este caso, vicioso) y los dos se agreden, esta vez, de manera física. El proceso termina informando que el español terminó preso y excomulgado. Tal final no podía ser otro. Su falta no solo era un delito de palabra, también constituía un pecado, él mismo parece darse cuenta pues recoge la filosofía que en este parágrafo se está sustentando: la creencia de que el demonio mueve la boca de las personas para disparar ofensas que después terminan transformándose en actos de violencia.

12.5. Bellaco o sobre la cotidiana disminución del otro

Bellaco es, en la mentalidad hispana, el insulto de uso más frecuente. Su vulgarización es proporcional a la misma vulgaridad que trata de representar. En la picaresca y en los libros del denominado *Siglo de Oro* el insulto discurre con naturalidad. Como afrenta, la palabra es polisémica, aunque su etimología es harto incierta, tanto que en este estudio no tiene sentido profundizarla. El insulto, como tal, engloba significados como: pícaro, astuto, traidor, ladino, intrigante, desagradecido, simplón, embaucador, canalla, truhan, sonso, bobalicón, cazurro, marrullero y golfo; entre otros.[991]

Ya desde los primeros tiempos de la conquista de los Andes, el insulto —con su pluralidad de significados— se encuentra en boca de soldados y cronistas. Alonso de Borregán, por ejemplo, en su *Relación del descubrimiento del Perú* tiene por bellacos a la gente de Almagro que procede con violencia al ver que sus expectativas no eran cumplidas.[992] Las Guerras Civiles entre los conquistadores fue el otro momento en que la violencia no solo se expresaba con la muerte de tantos sino también al nivel del lenguaje hablado. En ese contexto el término *bellaco* discurrió sin discreción y lo hizo de boca en boca entre conquistadores, encomenderos y virreyes; y cada vez que aparecía anunciaba una estocada de espada o una muerte.

La hueste de Gonzalo Pizarro y él mismo tenían fama de absolutos vulgares, tanto de palabra como de comportamiento. La correspondencia

991 Amado Alonso. *Estudios lingüísticos, temas hispanoamericanos*. Tercera edición. Madrid: Gredos, 1976, pp. 322-334.
992 Alonso de Borregán. *Crónica de la Conquista del Perú*. En *Biblioteca Peruana*. Primera Serie. Tomo II. Lima: Editores Técnicos, 1968 [1565], p. 425.

que ha sobrevivido de este intenso periodo así parece demostrarlo. En una carta de Juan Rubio al caudillo, fechada el 20 de febrero de 1547, éste le pide dinero a Pizarro pues un tal Serna, "bellaco tirano", le ha robado. Interesante es la asociación de ladrón y tirano que, aquí, se engloban y esto porque se trataba de un camarada que le robaba al otro dejándolo en extrema pobreza.[993]

Por otro lado, cuando Pizarro se dirige a uno de sus capitanes llamado Francisco de Espinosa, se muestra orgulloso de haber dado muerte a un tal Pedro de Arcos "que presumía de buen bellaco entre todos ellos".[994] Aquí, Pizarro cree haber hecho un acto de justicia al haber eliminado a alguien que, al parecer, era dado a ostentar maliciosa habilidad y maña frente a sus jefes o iguales. No obstante, en otra carta, Gonzalo Pizarro no tiene escrúpulos de calificar como *bellaco* al clérigo Gerónimo de Loayza, futuro arzobispo de Lima, por tenerlo como persona intrigante.[995]

En ese mismo contexto, es de sorprender que quien más utilizaba el insulto *bellaco*, al mismo tiempo que incurría en inexplicables actos de suprema violencia, fue el primer vicesoberano del Perú: Blasco Núñez Vela (1544-1546). Como es sabido, Carlos V cometió un serio error a enviar como su primer virrey a un hombre que tenía fama de autoritario, irascible y muy dado al desenfreno pasional.[996] En ese instante, justamente, se necesitaba el tino de un político dado a la negociación y a la flexibilidad (tal cual había ocurrido en la Nueva España) que pudiera hallar cierto consenso con los furibundos encomenderos. Lamentablemente, las acciones y los dichos del virrey solo atizaron el fuego de la guerra en ese terrible momento.

993 "Carta de Juan Rubio a Gonzalo Pizarro". En Juan Pérez de Tudela Bueso (ed.). *Documentos relativos a don Pedro de la Gasca y a Gonzalo Pizarro*. Tomo XXI. Vol. II. Madrid: Real Academia de la Historia, 1964, p. 120-121.
994 "Carta de Gonzalo Pizarro al capitán Francisco de Espinosa". En Juan Pérez de Tudela Bueso (ed.). *Documentos relativos a don Pedro de la Gasca y a Gonzalo Pizarro*. Tomo XXI. Vol. II. Madrid: Real Academia de la Historia, 1964, p. 160.
995 "Carta de Gonzalo Pizarro a Alonso de Villacorta". En Juan Pérez de Tudela Bueso (ed.). *Documentos relativos a don Pedro de la Gasca y a Gonzalo Pizarro*. Tomo XXI. Vol. II. Madrid: Real Academia de la Historia, 1964, p. 197.
996 La anónima *Relación de las cosas acaecidas en las alteraciones del Perú después que Blasco Núñez Vela entro en él* está repleta de episodios que delinean al vicesoberano como una persona terca y autoritaria. Véase *Relación de las cosas acaecidas en las alteraciones del Perú después que Blasco Núñez Vela entro en él*. Edición, notas y estudio de Mercedes de las Casas Grieve. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003 [1548].

Garcilaso de la Vega, por ejemplo, da cuenta de las graves malacrianzas del vicesoberano. En su *Historia del Perú* refiere que un tal licenciado Álvarez, quien estaba al servicio del caudillo Gonzalo Pizarro, decide —tras pensarlo mucho— regresar al bando del Monarca y así se presenta ante Blasco Núñez, para ofrecerle su apoyo y darle guarda y seguridad ante las amenazas de Pizarro de capturar al virrey. No obstante, y a pesar de haber agradecido la ayuda, el virrey no perdía oportunidad de ofender a Álvarez,

> […] llamándole bellaco, revolvedor de pueblos y otras palabras de afrenta; y jurándole que le había de ahorcar, y que si entonces lo dejaba de hacer, era por gran necesidad de que de él tenía.[997]

En el llano lenguaje del virrey, *bellaco* tiene el significado de persona traidora o poco digna de confiar, de ahí que Blasco Núñez haga esfuerzos supremos por contenerse y no arremeter contra ese hombre al que considera bajo por su supuesta propensión a la traición. Sin embargo, la violencia contenida del vicesoberano pronto iba a estallar como pocos esperaban. Esta vez es Cieza de León quien se encarga de narrar el terrible suceso que termina con la muerte del factor Illán Suárez de Carbajal. La ojeriza que el virrey mostraba por ese administrador era tremenda: desconfiaba mucho de él y creía que jugaba una doble partida para ver hacia qué bando dar su apoyo. Demostrado que el factor era leal a la causa del rey, eso no disminuyó el irracional odio que Blasco Núñez le tenía y por ello aguardó cualquier sin razón para desahogar su ira. Unos seguidores de Pizarro escapan y el virrey tiene su oportunidad de acusar al inocente factor. El incidente narrado por Cieza es espectacular:

> […] sin poder [el virrey] forzar la ira que tenía le dijo: ¿Por qué, factor, me sois traidor y han salido de vuestra casa los traidores y me han puesto en condición de perder y que el rey sea deservido? El factor, como hombre limpio […] respondió con ánimo, aunque su respuesta fue desacatada, y dijo al visorrey, alzando los dedos, que él no era traidor, sino tan leal como él; lo cual oído por el visorrey le respondió que mentía, y que con súbito aceleramiento dijo: Mátenle, mátenle a este bellaco, y echó mano

997 Garcilaso de la Vega. *Historia General del Perú*. Tomo IV. Madrid: Piñuela, 1826 [1617], p. 206.

> a su daga y fue a herirle [de muerte] [...] y el visorey, con gran crueldad, mandó que lo echasen de los corredores abajo.[998]

Bellaco, en este pasaje, es para el virrey hombre traicionero, pero lo es en un nivel muy alto, tanto así que termina en hecho de sangre y asesinato. El insulto aquí tuvo la potencia de mover la cólera del gobernante y, en cierta forma, sellar su destino como tirano del Perú que merecería ser decapitado —por órdenes de los hermanos del factor— en los campos de Iñaquito (18 de febrero de 1546). Es curioso que Cieza sea reticente a la escritura del insulto *bellaco*. Al parecer, él mismo lo tenía como ofensa suprema, tanto así que un pasaje posterior, en el que debe colocarlo, se disculpa con el lector por ser la "palabra tan fea que no era digna de escritura, más no conviene dejar de contar las cosas como pasaron".[999]

Para Guamán Poma el insulto *bellaco* no es palabra tan fea tal cual la asumía Cieza. Más bien, en la *Nueva corónica* se encuentra un uso frecuente de la afrenta. En ese sentido, bien puede sostenerse que para el siglo XVII se pueden encontrar a los indios utilizando el insulto tal cual lo podían hacer los hispanos o criollos. Guamán Poma coloca en boca de corregidores y curas el insulto cuando se trata de poner de manifiesto la violencia verbal hacia los indígenas.[1000] Sin embargo, el cronista tampoco se abstiene de bellaquear a las autoridades que otra vez resultan ser o corregidores o sacerdotes.[1001] Asimismo, tampoco teme de decirle *bellacos* a los indios aculterados que, recogiendo lo peor de la cultura hispana, se comportan como tales al ser borrachos, desobedientes, ladrones, jugadores y perezosos.[1002]

---

998 Pedro Cieza de León. *Obras completas*. Tomo II: *Las Guerras Civiles Peruanas*. Edición crítica por Carmelo Sáenz de Santa María. Madrid: Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, 1985, p. 351.

999 Pedro Cieza de León. *Obras completas*. Tomo II: *Las Guerras Civiles Peruanas*. Edición crítica por Carmelo Sáenz de Santa María. Madrid: Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, 1985, Cap. LXV, p. 361.

1000 En el dibujo N° 200 se encuentra la siguiente frase puesta en boca de un corregidor: ¡te voy a colgar bellaco indio! En el folio 494 [498] se escucha a otro corregidor diciéndole a un curaca: "pleitista bellaco indio" porque éste se había puesto por misión defender a los indígenas de su provincia.

1001 Confróntese con 592 [606] y con 730 [744].

1002 Véase el folio 843 [857].

Si se analizan los procesos judiciales, se encontrará que el insulto *bellaco* aparece más en la boca de los españoles o criollos. Un caso muy sonado, puesto que se dio en los portales del Cabildo de la Plaza Mayor de Lima, ocurrió en enero de 1611.[1003] El cura Rodrigo Ramos indagaba por su hermano con Antonio de Cabrera. Este último no quiere darle la información y esto genera la cólera del sacerdote; fue entonces cuando Ramos "alzó la voz y dijo que era de muy grandes bellacos saber las cosas y no quererlas decir".

Como se ha estado analizando en otros casos, ante una provocación como esta, algunos individuos solían reaccionar con calma para evitar mayores problemas: éste fue el caso. Antonio de Cabrera, con mucho tacto, no se cansaba de decirle al sacerdote de que "vaya con Dios", a lo que Ramos respondía con mayor altanería y aumentando los insultos; así —alzando la voz— reitera y añade que el susodicho Cabrera "es un bellaco desvergonzado y apaleado". Si se analiza el contenido semántico de los insultos se descubrirá que la palabra *bellaco* —según el contexto— tiene que ver con la mañosería, el engaño y la intriga. Sobre lo de *apaleado* ya se había sostenido líneas arriba que el insulto es casi sinónimo de decir *cornudo*. El caso es que las palabras del sacerdote causaron mucho escándalo entre quienes estaban ahí puesto "que eran palabras de tanta descompostura" para un hombre como Cabrera que era tenido "como hombre tan honrado y principal y rico y estimado".

A una mujer también se le podía decir *bellaca* tal cual lo demuestra un proceso de 1615.[1004] Todo ocurrió en el pueblo Huacho en mayo de ese año. Al medio día, poco más o menos, mientras la gente salía de la misa, una mestiza llamada Isabel Gutiérrez, no saluda al cura Álvaro Núñez lo cual lo encoleriza. El sacerdote, no ocultando su ira, le dice a la mujer "valga el diablo", le bota el sombrero de la cabeza y la acusa de "bellaca sucia". La mujer no se queda atrás, arremete, y le dice a Núñez que él es "un bellaco desvergonzado". Lejos de que el incidente termine, el sacerdote replica y aumenta sus afrentas terminando por decirle a Isabel que era "una bellaca sucia y sin honra". A tanto había llegado la cólera del prelado que ya se aprestaba a golpear a la mujer cuando fue detenido por los concurrentes.

1003 AAL. Causas Criminales. Leg. III, exp. 6, 1611, 9fs.
1004 AAL. Causas Criminales. Leg. IV, exp. 3, 1615.

Ya en el proceso al sacerdote —que le inició Pedro de León (esposo de la referida Isabel Gutiérrez)— los testigos señalaron que los insultos hacia la mujer habían sido de todo calibre. Según refieren las personas ahí presentes Núñez había dicho a viva voz que la mujer "era una sucia y una india sin término y que era una desvergonzada", "que era una sucia y la escoria del mundo" y "que barrería el suelo con ella". Cabe resaltar que la saña del sacerdote hacia la mujer se ve reafirmada por la condición de mestiza de la dicha Isabel. Por ello es *bellaca* y *desvergonzada*. Además, *bellaca sucia* lo es porque el cura entiende que no es de un estamento superior por más que ella tenga esos aires. No debe olvidarse que al mulato se le asociaba al *perro bellaco* (lo hoy por hoy se conoce como perro *chusco*) y tal era su supuesta suciedad que —para el sacerdote— ponía a esa mujer más cerca al grupo de los indios que al de los blancos.[1005]

Para Mateo Chamorro, chacarero, los ministros de la real justicia eran los bellacos.[1006] Así lo gritó en marzo de 1644 en un confuso incidente en la ciudad de Lima. La ley se disponía a atrapar al cura Pedro Clavijo por mala conducta y por estar jugando en una coima cuando éste comienza a correr para huir. En su trayecto, el sacerdote choca con Chamorro y luego éste último —sin proponérselo— impide el paso de los alguaciles quienes creen que ambos personajes están coludidos. Uno de los oficiales, totalmente ofuscado porque el sacerdote logró huir, desahoga su rabia con Chamorro al cual insulta gritándole "mulato, hijo de puta".

La ofensa fue tremenda, tanto así que Mateo Chamorro desenvaina la espada y "con gran cólera y arrebatamiento" se enfrenta a los ministros del rey y les dice voz en cuello: "Ah, bellacos, conmigo, boto a Dios que os he de matar". Sin dudas, Chamorro se ofendió sobremanera por los insultos y más aún por su condición de sevillano (no era un mulato como se lo habían proferido) de ahí que la justicia real misma, encarnada en sus alguaciles, sea bellaca en su acepción de tonta e incapaz. Eso fue grave, tanto como el que él desenvainara su espada, de ahí que quien haya terminado preso fuera el dicho Chamorro.

1005 Véase José Carlos Ballón Vargas. "El tópico naturalista y los orígenes clásicos del discurso filosófico peruano". En Teodoro Hampe (ed.). *La Tradición Clásica en el Perú Virreinal*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1999, p. 314.

1006 AAL. Causas Criminales. Leg. XIV, exp. 20, 1644.

CAPÍTULO 13
Palos, azotes, grilletes y trasquiladas O sobre el discurso de la sevicia

13.1. Palos

Desde el siglo XV se puede rastrear la impresión de que la violencia de apalear a alguien es vista como sumamente despreciable.[1007] Lo es porque se presenta contra todo orden natural, carece del más mínimo honor y parece estar revestida de un grado supremo de cobardía. Asimismo, tal uso de la fuerza es criticada en el discurso hispano por ser entendida como un abuso del poderoso hacía el débil. Además, se asume que el apaleamiento de alguien tiene una carga extra de cólera pues se resalta el extraño disfrute del agresor al golpear una y otra vez a su víctima.

Ya en 1566, Gerónimo de Urrea en su *Diálogo de la verdadera honra militar* —que resulta ser un manual sobre la honorable conducta del hidalgo dedicado a la carrera de armas— le dedica varios párrafos a la pésima connotación que tiene la acción de golpear con un palo a las personas.

1007 En el Archivo General de Simancas pueden encontrarse los siguientes documentos: "Carta de justicia al provisor de la iglesia le León para que se castigue al doctor de Villada que mandó a su criado apalear en mitad de la calle de la Zapatería a Pedro de Valderrábano, clérigo, cuando había salido de la iglesia de San Martin de dicha ciudad, de celebrar Misa". RGS,LEG,149604,155. 1496; y "Que el corregidor de Toro ejecute una sentencia contra Andrés García, vecino de la dicha ciudad, por apalear a Pedro de Becerra, vecino de Toro y entregue los 50.000 maravedís de pena al tesorero Alonso de Morales. A petición del dicho tesorero". RGS,LEG,149911. 1499.

Como se había hecho referencia, este autor tiene a éste proceder violento como baja traición. Ni siquiera —añade este autor— se debe apalear a alguien que nos haya ofendido pues el palo no anula la ofensa, sino que, por el contrario, el ofendido se vuelve ofensor.[1008] Pero más grave le parece a Urrea que un caballero, por satisfacer ofensas, envíe a sus mozos a apalear a su enemigo. Al parecer, en esos años, era relajada costumbre que los poderosos ordenaran a sus sirvientes que agredieran con palos al enemigo para así rehuir cualquier responsabilidad.[1009] Algo de esto se verá en los Andes con posterioridad.

No menos que de vulgar es tenido, por otros autores, el acto de apalear. Así se desprende, justamente, de la *Philosophia vulgar* (1568) de Juan de Mal Lara.[1010] En ese conjunto de refranes se ve claramente la villana semántica de esta particular violencia, esencialmente en uno que se titula "El asno y la mujer, a palos se han de vencer". Covarrubias en su *Tesoro*, tiene el dar con palos al otro como ofensa grave. Por otro lado, rimas y sátiras de la época —dejando de lado el humor con que se revisten esos versos— ven como brutal que a alguien se le agreda con palos. Lope de Vega, por ejemplo, pone en boca del Licenciado Tome de Burguillos un poemita intitulado *A un palillo que tenía una dama en la boca* y en él se lee claramente lo siguiente:

> Si palos dais con ese palo hermoso,
> Ya no es *afrenta* dar de palos Iuana.
> La ley del duelo *bárbara inhumana*,
> Ya es gloria militar, ya es acto honroso.[1011]

1008 Gerónimo de Urrea. *Diálogo de la verdadera honra militar*. Venecia, 1566, f. 81/v.-f.82/r.

1009 Gerónimo de Urrea. *Diálogo de la verdadera honra militar*. Venecia, 1566, f. 56/r. Años antes a este tratado, otro de Martín Azpilcueta Navarro, sostenía que quien mandaba a sus criados a apalear a una víctima que moría por tal acción, aunque no haya habido intención de asesinato, el amo de los mozos era culpable de ese crimen. Véase *Manual de Confesores y penitentes*. Amberes: Steelfio, 1557, p. 810.

1010 Juan de Mal Lara. *Philosophia vulgar, primera parte, que contiene mil refranes glosados*. Sevilla, 1568, f. 82/r.

1011 Lope de Vega. *Rimas humanas y divinas del licenciado Tome de Burguillos*. Madrid: Imprenta del reino, 1634, p. 14. Énfasis nuestros.

No obstante, algunos tratadistas, aunque veían como indecoroso el apaleamiento, entendían que un noble bien podía dar muerte al enemigo invasor que venía a darle de "bofetadas y palos". Sin embargo, tal prerrogativa no se aplicaría —a decir de esos letrados— a la "gente de baxa condición y estado" ya que "de las bofetadas y palos no reciben grande afrenta".[1012] Como bien se había reseñado líneas arriba, muchos se arrogaban las prerrogativas de pertenecer a un alto estamento para poder repartir entre sus inferiores excesivas violencias que —como ya se verá— se revestían de un paternalismo que sostenía que, con el fin de educar, sí se podía apalear a los de baja estofa, que eran vistos como hijos impostados.

Tras la conquista de los Andes, los palos cayeron con fuerza sobre los indios. Era una forma cotidiana de violencia. Es paradigmático que los discursos de crónicas, relaciones y procesos legales mencionen tal proceder con tanta recurrencia. Hay un simbolismo en todo eso y éste tiene que ver con lo que se viene estudiando: el indio apaleado recibe la fuerza de un palo perteneciente a alguien que se siente superior a él. Tal superioridad es fáctica en el sentido de que quien da el golpe pertenece a un estamento superior u ostenta el poder del Estado (es un agente de la administración).

En esa superioridad, hay una intención de que el indio aprenda la civilidad. No es raro encontrar justificaciones de curas y corregidores que sostienen que al hombre andino hay que pegarle como a hijos. Otros, de distinto parecer, señalaban que el indio no tenía ni honra ni virtud por lo que el golpe de un palo no les ofendía tanto como bien podría hacerlo en la piel de un blanco hispano. Así mismo, buena parte de los apaleadores desahogaban su ira, su cólera y su frustración en los nativos pues los veían como seres infrahumanos, bestias de carga, perros; en esencia, animales.

Pero así como se intentan justificar esos palos, las críticas —como las que también han sido reseñadas— también se dieron. Los protectores de indios acusan a esos palos, igual que los arbitristas que tocaron el tema del indio en los Andes. Algunos cronistas sencillamente se escandalizaron ante la práctica y la tuvieron por pecado grave y otros la incluyeron en el juego discursivo como imagen retórica de gran efecto. Como figura

1012 Benito Remigio Noydens. *Prontuario de cuestiones prácticas y casos repentinos en la teología moral*. Barcelona, 1671, p. 111.

persistente, los palos aparecen en los procesos judiciales, pero como se ha resaltado líneas arriba, es difícil encontrar la frontera entre la imagen retórica y la realidad.

El caso es que ya se hizo hincapié que ese último asunto no interesa tanto a los efectos de este libro. Los apaleamientos que ahí se refieren y por los cuales se procesa a la gente y se citan a testigos, son observados como el símbolo de una violencia que, semánticamente, se está procesando en el imaginario de la población andina. Hay recurrencias, significados y significantes que rodean al castigo del palo, no en vano Guamán Poma gastó mucha tinta, tanto en narrar éstos eventos, como en dibujar la fuerza de tal sevicia.[1013] No se trata de decir que se está ante una exageración ni mucho menos ante una invención, pero sí que se está ante un paradigma que tanto hispanos como indios supieron maximizar para sus fines de protesta o como la fuerza más primitiva de demostrar el poder.

Cieza de León fue testigo del apaleamiento de indios y dejó un sentido testimonio en el que mostró la gran vergüenza que sentía por sus compatriotas por permitir el pecado y la maldad:

> Sería la gente que había juntado con Almagro ciento y noventa y tres españoles, caballos y peones […] llevaban tantos indios e indias que gran lástima decirlo, todos puestos en cadenas, sogas y otras prisiones, llevando que los guardasen los tiranos de los yanaconas y negros, los cuales, por no andar les daban grandes palos y azotes sin les dar tiempo de tomar huelgo; si alguno se quejaba por ir cansado o estar enfermo no era creído, ni tenía otra cura que golpes, tanto que perdiendo el vigor y aliento, dejaban los cuerpos sin ánimas en las cadenas y prisiones […] Estas cosas y otras más ásperas por mis he yo visto hacer a esta gente desventurada muchas y muchas veces; y los que lo leyeron, ten paciencia pues me acorto en lo que cuento, y aprovéchense de leer para suplicar a Nuestro Señor perdone tan graves pecados.[1014]

En los imaginados *Coloquios de la verdad*, Quiroga califica el apaleamiento como un pecado "nefando" y "crueldad inhumana". Así se refiere

1013 Véanse las Ilustraciones que siguen a continuación.
1014 Pedro Cieza de León. *Crónica del Perú. Tercera Parte.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1997, pp. 328-329.

porque entiende que los indios del Perú están siendo tratados según él —a veces— peor que los mismos animales de carga. Tal asociación, según Ana Vian, tiene toda una estela lascasiana y puede ser, lo que no anula la carga semántica del apaleamiento:

> Lleváisnos [a los indios] por los caminos cargados como a bestias y aun peor tratados [...] [pues] somos de menor valor a vuestro juicio, a palos y azotes nos hacéis cargar y llevar las cargas.[1015]

En ese mismo testimonio, Quiroga señala como hasta los criados de los encomenderos o hacendados hispanos, aprovechándose del gran margen de acción que le dan sus amos, "mandan a coses y a palos" a los indios para obligarlos a hacer labores a las que no lo están. La misma imagen es la que queda de los mayordomos en las haciendas, que son puestos como verdaderos monstruos, dedicados a ultrajar mujeres, esclavizar a los indios y dar, a quien se cruce en su camino, "cien mil palos".[1016]

Si tanto Cieza como Quiroga se horrorizaron por el apaleamiento no es solo por un escrúpulo lascasiano. Durante todo ese siglo, tal acto se tiene por pecado y así será toda la centuria posterior, tanto así que la doctrina lo especifica muy bien cuando se estipula el trato que debe recibir el indio, y así se recoge, por ejemplo, en el *Formulario* (1631) de Juan Pérez Bocanegra:

> El hombre es hecho a imagen de Dios, y le quiso y le quiere tanto, que se hizo hombre por él. Pues como tu hieres, aporreas, abofeteas, apuñeteas, apaleas y afrentas de palabra, a quien Dios quiere tanto, y que ha de volver por él. Piensa tú, que no ha de haber quien haga lo propio contigo: el mismo Dios dice: déjame a mí la venganza, que yo os vengaré.[1017]

1015 Pedro de Quiroga. *Coloquios de la verdad*. En Ana Vian Herrero. *El indio dividido. Edición crítica y estudio de los* Coloquios de la verdad *de Pedro de Quiroga*. Madrid: Iberoamericana, 2009 [1560], p. 440.

1016 Pedro de Quiroga. *Coloquios de la verdad*. En Ana Vian Herrero. *El indio dividido. Edición crítica y estudio de los* Coloquios de la verdad *de Pedro de Quiroga*. Madrid: Iberoamericana, 2009 [1560], p. 436 y 443.

1017 Juan Pérez Bocanegra. *Ritual formulario e institución de curas para administrar a los naturales de este reino*. Lima: Contreras, 1631, p. 408.

Para Guamán Poma, el apaleamiento es abuso de poder y pecado terrible. En su crónica son múltiples las referencias a esa atrocidad y en buena parte de las citas esas menciones se relacionan a la celebérrima frase del cronista: "¡Y no hay remedio!". La acción de golpear con palo a los indios la hacen los jueces de visita, los mayordomos, el español con aires de grandeza y, particularmente, el cura. Asimismo, a este cruel accionar Guamán Poma le dedicó una decena de dibujos y en ellos se ve graficada la brutalidad que luego bien se puede rastrear en las visitas y procesos judiciales.

La primera arremetida del cronista es contra los Jueces de visita. Estos agentes de la administración eran empleados que iban a las provincias a resolver asuntos de toda índole en nombre de la majestad real. También eran los encargados de averiguar sobre los indios fugados de las minas. El caso es que esos hombres incurrían en grandes abusos ya que se dedicaban a todo tipo de latrocinios. Principalmente quitaban cuanto podían a los naturales entre animales y cosas de pan llevar. Pero el abuso no solo quedaba ahí: estos jueces obligan a los indios a labores de carga y sí alguno buscaba oponerse, el juez "le mata a palos".[1018] Guamán Poma también acusó de apaleadores a los mayordomos de los encomenderos. A éstos, el autor de la *Nueva corónica* los ve como abusadores que aprovechaban el respaldo y apañamiento que le daban sus poderosos señores. Así, se comportan como ladrones, violadores y hasta asesinos y "aunque mate a palos a los pobres indios" nada habría de sucederles.[1019]

Los tambos, a entender de Guamán Poma, son terribles teatros de la violencia. En esos sitios de descanso y refresco de los caminos, el español común y vulgar se siente grande frente a los indios y, así, comete una serie de abusos hacia ellos. A ese español, poco le importaba si estaba ante la presencia de un curaca, un mitayo o un indio del común; a todos exigía por igual y pedía, a garrotazo limpio, comida y sustento:

> Muchos españoles andan por los caminos rreales y *tanbo*s y por los pueblos de los yndios, que son los dichos guagamundos, judíos, moros. Entrando al *tanbo* alborota la tierra; toma un palo y le da muchos palos

1018 F. 520 [524].
1019 F. 525 [539].

> a los yndios, pidiendo: "Daca, *mitayo*, toma, *mitayo*; daca, *camarico*, toma, *camarico*.[1020]

A las finales, el indio termina transformado en bestia de carga:

> Y demás de eso les lleua sus mantas o mates con que ellos comen y le pide cauallos y lleua yndios de guía. Con color de guía le carga y le lleua adelante, dando de palos a los pobres yndios.[1021]

No obstante todo lo referido, para Guamán Poma de Ayala son los sacerdotes los más grandes apaleadores del reino. No importaba que esos hombres fueran mercedarios o agustinos, ellos se sentían poderosísimos frente a los indios y no tenían ningún temor en dar de palos a los nativos. Conocida es la aversión que el cronista sentía por los sacerdotes a los que tenía por injustos y cegados por el poder, y hasta muchos podrían pensar de que lo que su pluma narraba bien podría ser solo mera exageración. Ya se ha señalado que esto no es tanto así, que los dibujos y lo escrito por Poma de Ayala tienen un eco discursivo en otros documentos, principalmente en litigios, así que el motivo violento —por lo menos en su forma narrativa— tiene eco entre las poblaciones nativas.

De interés resulta que el cronista relacione los apaleamientos en que incurren los curas con el desborde de sus pasiones, dígase la cólera, el arrebato y la bravura. En ese sentido, Guamán Poma trata de remarcar el anti carácter que justamente debe tener un hombre de Dios. Ya en otras partes de este estudio, se ha visto cómo la pasión descontrolada en alguien que ejerce cualquier forma de poder es pecado grave puesto que casi siempre termina en tiranía que no es sino la fuerza bruta ejercida sobre el subordinado. Véase por ejemplo cuando el cronista habla sobre el fraile agustino:

> Los dichos rrebrendos son tan brabo y coléricos, arrebata a los alcaldes y a los yndios y le da de muchos palos a los caciques. Y no temen a Dios ni a la justicia y no tienen caridad ni amor de los pobres yndios. Y

1020 F. 532 [546].
1021 F. 529 [543].

> ancí en su dotrina todos huyen. Y en los *tanbos* [mesón] de uelle [*sic*] colérico y soberbioso y todos los cristianos y cristianas huyen de ellos. Y no le quieren hazelle limosna ni le quiere buscalle. En topando en los caminos, luego le busca el hato y se le halla plata o comida, se lo lleua de fuersa de los pobres yndios. Y no temen a Dios y no ay rremedio. Y ancí es santa cosa questén en los conuentos y en las dotrinas es gran daño. Y ancí será Dios seruido de ellos y no abrá quexa.[1022]

Es conocida también la animadversión que Guamán Poma tenía por el también cronista Martín de Murúa, fraile mercedario, a quien pone como un verdadero malvado, adicto a la crueldad y, claro está, a dar de palos a quien se pusiera en su camino:

> Quitaua la hazienda y mató de palos a una yndia. Y hizo mouer a dos yndias preñadas como le dio gusto al padre. Aunque hacía ydúlatras, lo dexaua pasallo. Con el miedo del padre, el corregidor no quiso hazer justicia; el capitán Alonso de Medina.[1023]

Las escenas que el cronista delineó con tanta efusión también se pueden encontrar, con su batería de significados, en los litigios y causas criminales que involucraron a curas, curacas e indios. Por ejemplo, el 4 de setiembre de 1601, en el pueblo de San Juan de los Sondores, el indio Domingo Taquiri denunció ante el Visitador General al cura Manuel Cabral por haber apaleado a su mujer llamada Beatriz Ticlla.[1024] La denuncia se hizo sin tapujos y con todo el esplendor de la retórica de la violencia. Según el denunciante, él y su esposa estaban en su morada "quietos y pacíficos y sin haber dado causa alguna por donde mal y daño les viniese" hasta que, de repente, entró el cura y con un palo que llevaba en la mano le dio dos golpes en la cabeza a Taquiri, cortándole —según dice— el cuero, haciéndole que de la herida le brote mucha sangre.

El testimonio continúa narrando que —no contento con su acción— el cura arremetió contra la mujer de Taquiri y le asestó, también, un golpe en la cabeza lo que le causó una herida mucho más seria y de la cual no

1022 F. 644 [658].
1023 F. 648 [662].
1024 AAL. Causas Criminales. Leg. 1, exp. 5, 1601.

dejaba de manar la sangre. Añade el relato que, desde ese día, Beatriz Ticlla quedó incapacitada. Todos los testigos citados respaldan lo aquí referido. No solo eso. Los citados al proceso hacen hincapié en esa figura de la cólera desbordada que tenía el cura. De nuevo se reflota esa imagen paradigmática de que la pasión hecha pecado conduce a la violencia. Así como en el futuro próximo, Guamán Poma vería inadmisible que los curas se comportaran de manera tan viciosa; igual lo ven estos indios que entienden que su pastor está muy alejado de serlo.

No obstante, cuando se oye la voz del cura encontramos que él trata de justificarse acusando a los indios de idólatras, mejor dicho, de persistir con sus ritos idolátricos. En su versión de los hechos, el sacerdote entró a la casa de la pareja pues sabía que estaban embriagándose. Anteriormente, el sacerdote se había puesto en autos ya que había visto a Taquiri[1025] realizando *taquis* y libando en grupo a la usanza de sus antepasados. Por ello, aduce el tonsurado, hubo de entrar en la morada de los indios para detener esos actos. Entonces es ahí cuando Cabral acusa a los indios de lo que éstos lo acusan a él —indirectamente, claro está: ellos son los que están invadidos por "ánimo diabólico" y bajo ese influjo, trataron de sacarlo a la fuerza, y que en ese forcejeo, la india cayó y quedó lisiada. En ese sentido, Cabrera trata de justificar su ira pues la entiende como ira santa que trata de eliminar costumbres paganas, combatir a los enemigos de Cristo y acabar con la pérfida influencia del demonio en la vida de su doctrina.

Otra causa criminal de 1637 presenta un incidente violento que partió, realmente, de una nimiedad.[1026] Felipe, un indio zapatero de San Juan de Ica, recibió en su taller la visita del esclavo de fray Blas Canelas. El negro trajo el encargo para que Felipe le hiciera un par de ojetes a los calzados sacerdotales, pero —en ese momento— el zapatero estaba muy ocupado y le dijo al esclavo que fuera donde su amo y le diera esa noticia. Canelas, que parecía no aceptar negativas ni demoras, se presentó en persona donde el indio y, totalmente colérico, le dio con una horna en la cara y,

1025 Justamente *taquiri* viene del aimara y significa "el que canta" o "persona u objeto que pisa". En todo caso, hace referencia a la persona dedicada al canto y al baile ritual. Véase Antonio Paredes Candía. *La danza folklórica en Bolivia*. La Paz: Popular, 1991, p. 282.
1026 AAL. Causas Criminales. Leg. X, exp. 19, 1637.

luego, con un palo que Felipe tenía para bajar los zapatos, le propinó una tremenda paliza en el brazo que se lo dejó paralizado.

Aquí la impaciencia convertida en cólera pareció ser el acicate de la fuerza bruta. Lo interesante es que Felipe llevó el caso hasta las últimas consecuencias. Se trata de una acusación hacía el abuso absurdo del que fue víctima. Ante las autoridades el agraviado pidió rápido y severo castigo hacia el cura por la sencilla razón de que éste lo había dejado incapacitado para el trabajo. He aquí su voz:

> […] Contra el Licenciado Blas Canelas, clérigo presbítero, tengo dado sobre el haberme maltratado y darme muchos golpes en el cuerpo y brazos de que tengo el brazo derecho muy lastimado y sin poder con él trabajar por tener que hoy en día no lo puedo menear y aun que tengo dada información de todo no sea preso el susodicho ni castigado el delito y será ocasión sino se castiga que me haga mayor daño y pues a más de once días que no trabajo ni tengo con qué sustentar a mi mujer [e] hijos por lo alegado.

No solo eso. Al final de su demanda, Felipe reitera el pedido de prisión para el sacerdote y que le pague los días que estuvo inactivo. Y así ocurrió. El sacerdote pasó unos días en prisión mientras se hacían las averiguaciones y aunque se resistió a aceptar los cargos, luego tuvo que asumir que sí se dio cierta agresión por lo que fue condenado a pagar el tiempo que el indio había perdido en dinero por estar incapacitado. Este caso se muestra como interesante en el sentido de que se está viendo una violencia que es sancionada por el sistema. El proceso da entender, aunque tímidamente, que esa idea del Buen Gobierno prevaleció: hubo un acto de violencia hacia un miembro de la República de Indios y ese hombre defendió su derecho y su honor; y fue escuchado y su agresor sancionado. En este caso, la fuerza bruta pareció sublimarse por el predomino de la justicia.

Otro de esos casos repleto de significantes ocurrió en el repartimiento de San Juan de la Pallarca en noviembre de 1638.[1027] En ese mes y año Juan de Guzmán, cacique principal y segunda persona del referido repartimiento, había decidido alzar un memorial de protesta por los vejámenes

1027 AAL. Causas Criminales. Leg. XI, exp. 12, 1638.

a su gente y acusar la conducta de un tal Francisco de Riviera. Por razones que no quedan claras, el cacique fue a la morada del cura Juan Enríquez de Abreu para anunciarle de las acciones que iba a tomar y esto cae de tan mala forma al sacerdote que, sin mediar razón aparente, ordena a su negro esclavo a que persiga a Juan de Guzmán. Inmediatamente comenzó la persecución que terminó con la captura del cacique. El negro, sin respeto de ningún tipo, llevó al susodicho a la morada del cura donde éste lo estaba aguardando y ahí mismo lo apaleó.

Según refiere el mismo cacique, la paliza fue atroz ya que quedó sangrando y "en mucho riesgo de su vida". En su denuncia él alude que sí fue víctima de tal maldad se debe a que intentaba alcanzar justicia. Él mismo Juan de Guzmán lo dice claramente: "impedirme el pedir mi justicia". Ya cuando los testigos comienzan a desfilar, queda mucho más clara la violencia del momento. Todos refieren que vieron al cura tomar el palo y darle con él en la cabeza y el cuerpo a lo que el cacique solo atinaba a gritar "¡ay que me matan! Tras lograr huir de la casa, Juan de Guzmán salió maltrecho, y llorando solo atinaba a seguir vociferando: "¡ay que me han muerto a palos!" y parecía que así había sido ya que los testigos señalaban que el sacerdote "lo dejó molido" y manando sangre.

El maltrato había sido —según el proceso— de consideración, pues la gente que visitó al curaca al día siguiente señalaba que seguía sangrando, que tenía el brazo vendado y que lloraba mucho mientras repetía que se moría. La escena de ese Juan de Guzmán maltrecho tiene tintes de naturalismo extremo: en la cama yacía desnudo, mostraba múltiples cardenales en el cuerpo y la boca hinchada. En ese instante se produce un acto de valentía que aquí vale la pena rescatar: los implicados en esta violencia van donde el curaca a pedirle que detenga la querella pero él señala que, a pesar de los golpes, nada lo detendría en su propósito por buscar la justicia. Remata su protesta con una frase que para nada debe llamar a sorpresa: el diablo se había metido en este asunto y la violencia generada no era sino obra perversa de su genio maligno.

De este caso de apaleamiento se pueden extraer varios elementos de análisis. En primer lugar el motivo por el cual este cacique recibió dichos palos. Se trata de un indio de la pequeña nobleza andina que trata de alcanzar justicia dentro de los propios parámetros que el sistema virreinal le permitía. De nuevo aparece esa confianza en que el Buen Gobierno se

puede alcanzar, confianza que luego se vio traicionada por la violencia de los malos administradores del reino que buscaron impedir que esta se materialice.

Luego, se está ante un caso de suma humillación: si ya de por sí el apaleamiento era visto como afrenta grave, más lo era que el agresor enviara a sus esclavos a que cometan la tropelía. Este caso, a su vez, refleja el desdén por la dignidad de un cacique que podrían sentir tanto el sacerdote como el negro. Por otro lado, es conocida la rivalidad entre los negros e indios. Estos últimos tenían a los primeros como altaneros pues, a decir verdades, los esclavos se aprovechaban de la cercanía a sus amos y de la extraña circunstancia de que eran mejor tratados que los indios. El ya citado Guamán Poma menciona muchos casos de esa rivalidad. Finalmente, es menester remarcar la creencia firme en la existencia del demonio que, como ya se ha analizado en otros capítulos, es uno de los motores de la violencia en la vida del ser humano.

Otro caso relata de manera sobrecogedora los dieciséis años de tiranía del curaca Francisco de Córdova y Guaras en los Andajes; tiranía en la que, entre otras abrumadoras tropelías, los palos cayeron fuertes sobre gente inocente.[1028] En el año de 1647 se comenzó el proceso contra ese abusivo cacique que, aunque negó todas las acusaciones, su testimonio no pudo competir con las abrumadoras pruebas. Uno de los testigos señala que, un sábado, el tal Córdova y Guarás, llegando al pueblo, encontró que el mandoncillo Martín Achachaba no le tenía preparada la comida y por ello lo molió a palos "de tal suerte que le hizo echar sangre por la boca en tanta abundancia que la recogieron en un cesto".

Lo triste es que Achachaba no sobrevivió a sus heridas y a los tres días dejó de existir. Tanto era el temor que la gente le tenía a su gobernador, que no dijeron ni acusaron nada, salvo un mestizo que —cual voz en el desierto— trató de denunciar el hecho pero sin mayor impacto. No obstante, el latrocinio del curaca no se detuvo ahí: su desesperación lo llevó a sobornar a la viuda del asesinado, enviando —para ese corrupto

1028 AGN. "Autos que el común e indios del repartimiento de Los Andajes, en el corregimiento de Cajatambo, siguieron contra D. Francisco de Córdova y Guarás, su cacique y gobernador, sobre los capítulos que contra él promovieron por los vejámenes que le habían venido infringiendo durante los dieciséis años que fue gobernador de aquél repartimiento". Derecho Indígena. Leg. 8. Cuaderno: 112, 1646.

fin— al niño huérfano a la escuela so condición de que la madre callara y no hiciera más aspavientos.

Como no obtuvo castigo por estas muertes y otras más, Francisco de Córdova y Guarás se sintió reyezuelo en su dominio y continuó con sus crímenes. Otro día, a un tal Alonso Guamán —subordinado del cacique— por no cobrar a tiempo los tributos, lo aporreó y lo descalabró. No contento con eso, y ya estando su víctima en el suelo, le dio tantas patadas que el pobre hombre comenzó a vomitar sangre. No faltaría mucho para que ese individuo muriese a raíz de sus heridas y, claro está, el curaca asesino no encontró mejor manera de borrar su crimen que, de nuevo, sobornando a la viuda, a la cual le envió dos sirvientes para que la atiendan. Fueron en realidad terribles violencias por las que ese curaca pagaría sus culpas como más adelante se verá.



Ilustración N° 17:
El padre de doctrina amenaza a la tejedora andina que trabaja por orden suya.

Dibujo tomado con licencia de la Biblioteca Real de Dinamarca, Copenhagen, GKS 2232 4to: Guaman Poma, *Nueva corónica y buen gobierno* (1615), f. 961 [975], dibujo n° 343.

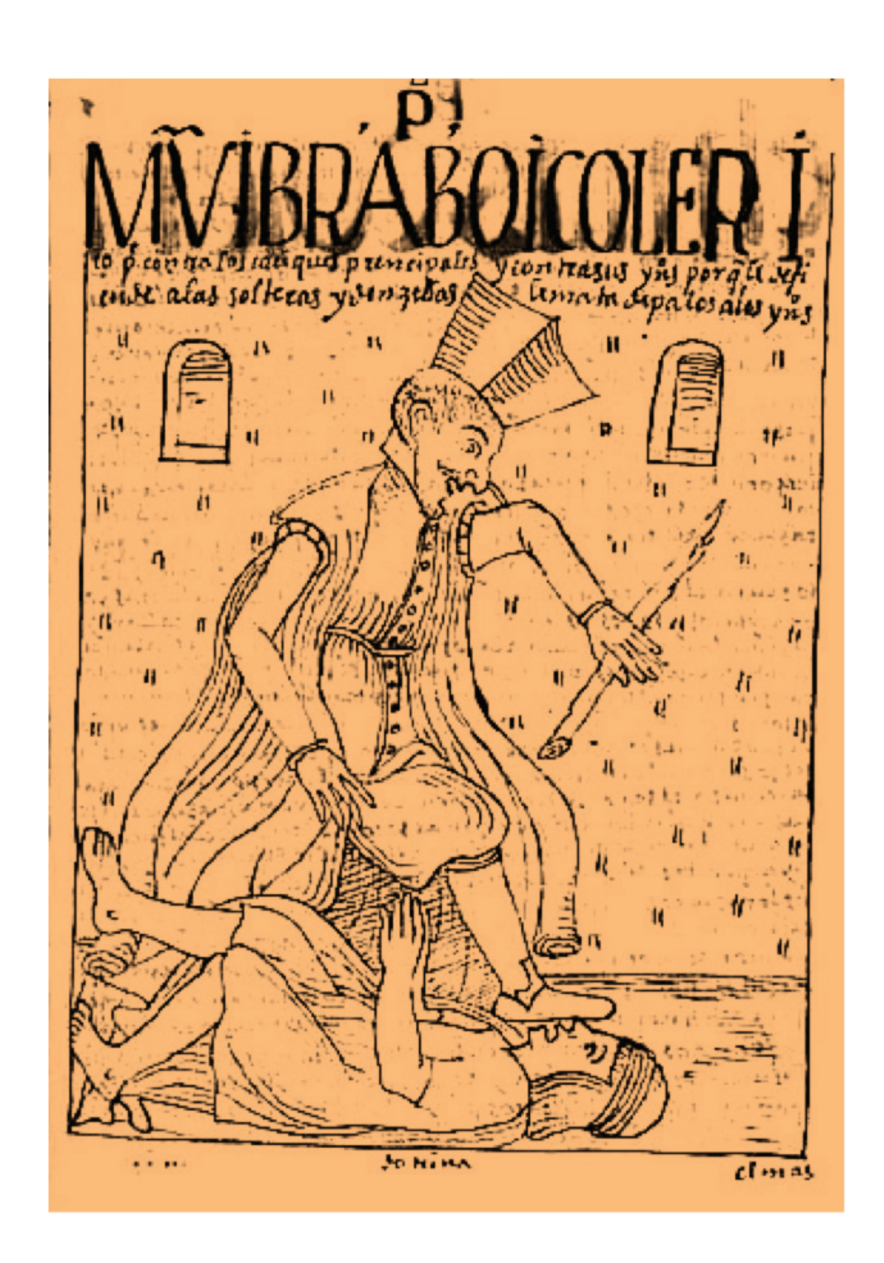


Ilustración N° 18:
Un indio parroquiano es apaleado a muerte por defender a las solteras y doncellas andinas del padre lascivo.

Dibujo tomado con licencia de la Biblioteca Real de Dinamarca, Copenhagen, GKS 2232 4to: Guaman Poma, *Nueva corónica y buen gobierno* (1615), f. 594 [608], dibujo n° 237.



Ilustración N° 19:
Los frailes agustinos se encolerizan mucho y maltratan a los indios con poco temor de Dios o de la justicia.

Dibujo tomado con licencia de la Biblioteca Real de Dinamarca, Copenhagen, GKS 2232 4to: Guaman Poma, *Nueva corónica y buen gobierno* (1615), f. 643 [657], dibujo n° 256.



Ilustración N° 20:
El fraile mercedario Martín de Murúa maltrata a sus feligreses, y se hace *kuraka*, o autoridad.

Dibujo tomado con licencia de la Biblioteca Real de Dinamarca, Copenhagen, GKS 2232 4to: Guaman Poma, *Nueva corónica y buen gobierno* (1615), f. 647 [661], dibujo n° 258.



Ilustración N° 21:
Los padres andinos defienden a su hija del español lascivo.

Dibujo tomado con licencia de la Biblioteca Real de Dinamarca, Copenhagen, GKS 2232 4to: Guaman Poma, *Nueva corónica y buen gobierno* (1615), f. 868 [882], dibujo n° 325.

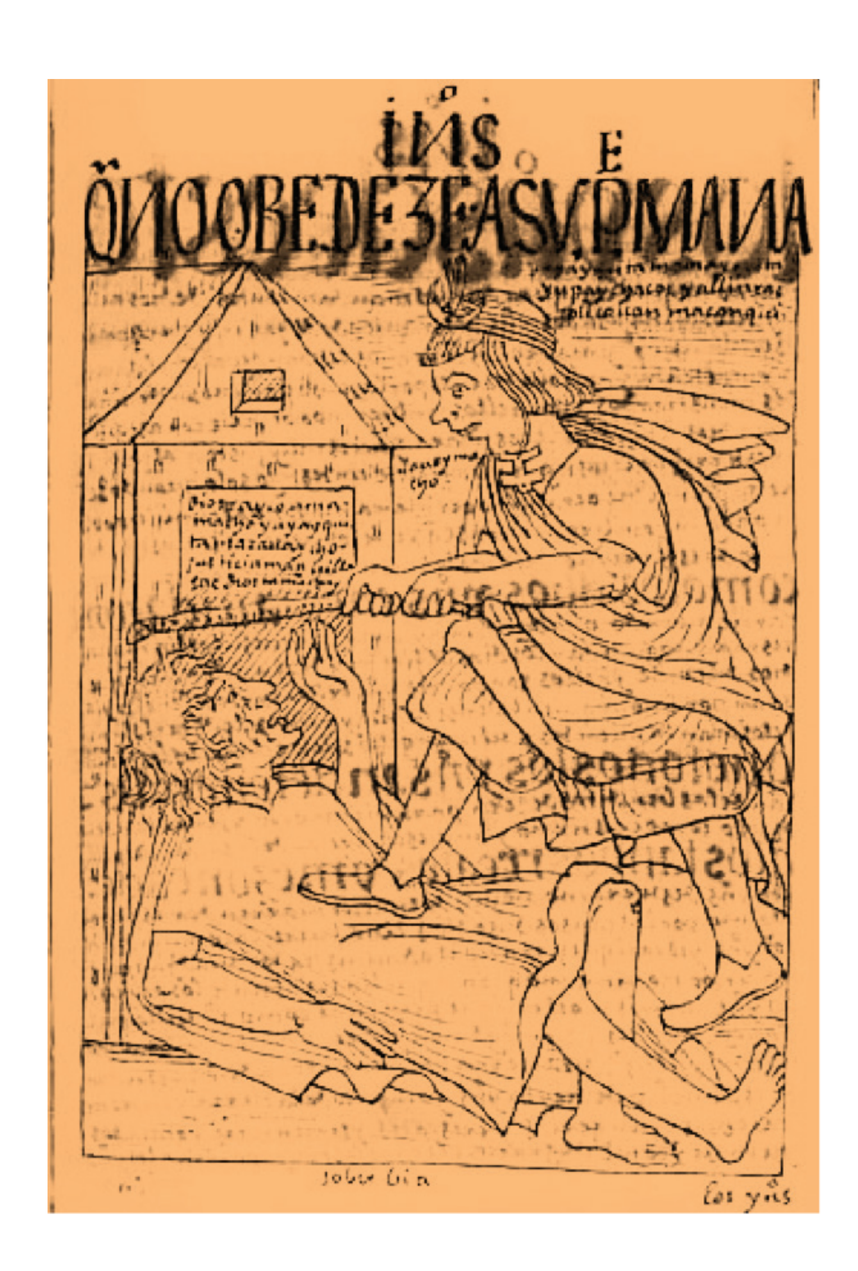


Ilustración N° 22:
Un joven andino viola el cuarto mandamiento del Señor: “¡Muere, viejo!” grita el hijo. “¡Por Dios, no golpees a tu padre!” responde el anciano.

Dibujo tomado con licencia de la Biblioteca Real de Dinamarca, Copenhagen, GKS 2232 4to: Guaman Poma, *Nueva corónica y buen gobierno* (1615), f. 874 [888], dibujo n° 327.



Ilustración N° 23:
Los corregidores y padres españoles maltratan a los pobres indios de este reino.

Dibujo tomado con licencia de la Biblioteca Real de Dinamarca, Copenhagen, GKS 2232 4to: Guaman Poma, *Nueva corónica y buen gobierno* (1615), f. 922 [936], dibujo n° 336.

13.2. Azotes

A diferencia de los palos, los azotes son una forma de ejercer el castigo que impone una justicia.[1029] Ya los papiros egipcios mencionan esta manera de castigo corporal, lo mismo que el *Código de Hammurabi*, solo por poner dos de los más atávicos ejemplos.[1030] En la Biblia, los azotes aparecen de manera más que reiterada: por un lado son —como es de entenderse— instrumento de la justicia pero —en otros casos— constituyen una de las más crueles de las injusticias.[1031] En el texto sagrado, paradigmático es el padecimiento de Jesús, que hubo de ser azotado.[1032] Este pasaje de la Pasión fue, como todos los otros, de gran impacto tanto en el arte, como en la teología y la predicación desde la Baja Edad Media en adelante. Por ejemplo, en unos *Ejercicios Espirituales para la Cuaresma*, compuestos en 1604 por el padre Pedro de Valderrama, se puede leer claramente la carga afrentosa que tenía el hecho de ser castigado con azotes:

> De los pasos más dolorosos de Cristo, y de los de mayor afrenta es este, en el cual nos pone el evangelista San Juan a Cristo desnudo, y como esclavo amarrado a una columna, cargado de azotes y llagado de pies a cabeza. Y así lo dice el Evangelista en una palabra, porque parece que las lágrimas y el dolor le enmudecieron la lengua, y borraron la tinta con que escribía y con razón. Porque quien jamás vio tan desusada cosa, que para aplacar la ira y rabia de los judíos diese Pilatos por traza que azotasen a Cristo.[1033]

1029 No obstante, se sabe que los palos fueron utilizados como castigo corporal en varias sociedades antiguas, pero como castigo más bajo y ruin, prácticamente aplicado a esclavos.

1030 Para el Antiguo Egipto véase los papiros que contienen los cuentos “El campesino elocuente” y “La disputa entre dos hermanos” (10682, Museo Británico). Para el Código de Hammurabi véanse las reglamentaciones 127 y 202.

1031 Como justicia véase el pasaje del Deuteronomio 25: 2-3; como injusticia véase el segundo libro de los Macabeos 7: 1. En ese último pasaje se menciona que se estilaba dar los azotes con nervios de buey.

1032 Mt 26:67-68; Mr 14: 65; Lucas 22:63-71.

1033 Pedro de Valderrama. *Ejercicios espirituales para todos los días de la Cuaresma*. Barcelona, 1604, f. 51/v. – f. 52/r.

Los romanos también tenían la pena de azotes en sus catálogos de castigos corporales. Y como ya se ha hecho referencia con la *Historia de la Pasión*, los azotes solían preceder a una crucifixión. Quien infringía el castigo, solía usar un mango corto de madera al que se le ataban varias correas y éstas tenían trozos de plomo, bronce o hueso. Como bien podría esperarse, este castigo corporal se mantuvo en todo el Occidente Medieval y del Antiguo Régimen.

En las *Siete Partidas* la pena de azotes es mencionada múltiples veces. Tal corpus legislativo estipula que ha de ser azotado el individuo que usurpe el hábito de un monje, el ladrón común (al que se le aplicará el castigo de manera pública para que "sufra pena y vergüenza") y la mujer adúltera.[1034] Covarrubias, por su parte, describe el instrumento del azote para el siglo XVI: "una correa ancha del lomo del cuero de la vaca" y luego, el autor, tras una breve disertación sobre el supuesto origen de la palabra, perora y dice que "el castigo de los azotes, trae consigo dolor y, juntamente, infamia".[1035] Así, como castigo afrentoso, los azotes llegaron a los Andes con su tremenda carga semántica.

Como método de castigo, los azotes fueron sugeridos o reglamentados por el oidor Matienzo y el virrey Toledo. El primero pedía que todo indio que se juntara a beber chicha debía ser castigado con una centena de azotes, misma cantidad para el cacique que permitiese que un indio se quede por más de veinticuatro días en los cultivos de coca.[1036] Posteriormente, el virrey Toledo ordenaría que todo indio que no fuera a la doctrina los días domingos sea castigado con cincuenta azotes.[1037] En el sentido de tener al azote como castigo afrentoso, debe tenerse en cuenta que la gran carga semántica que tales golpes traen consigo tienen que ver con reducir —aún más— al que ya está reducido por su condición de

1034 Alfonso X. *Las Siete Partidas*. Título 6 (ley 36), Título 14 (ley 18), Título 24 (ley 11) y Título 30 (ley 1).

1035 Sebastián de Covarrubias. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid: Sánchez, 1611, f. 12/v.

1036 Juan de Matienzo. *Gobierno del Perú*. Buenos Aires: Sudamericana, 1910 [1567], cap. 23, p. 47 y cap. 51, p. 104.

1037 Francisco de Toledo. "Ordenanzas Generales de Corregidores". En Guillermo Lohmann Villena. *El corregidor de indios en el Perú bajo los Austrias*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2001 [1580], p. 596.

"objeto de punición". Lo dice en toda su extensión la estudiosa chilena Alejandra Araya:

> El azote daña el cuerpo en un sentido profundo porque el golpe puede hacer caer y eso es lo a lo que remite el término mácula de la cual es sinónimo infamia. Caer, es hacerse inferior. Y el que cae, es débil, por tanto culpable.[1038]

Y tal culpabilidad tenía que materializarse de una manera perenne en las cicatrices que los azotes dejaban en el cuerpo. Tal era la mácula, la mancha de ignominia que quedaba en ese degradado ser humano:

> Eso relaciona el azote, y las penas corporales, con la concepción cristiana del cuerpo como portador e incluso responsable de la mancha o pecado original. De otro lado, solo el castigo del cuerpo puede redimirlo, purificándolo a golpes y derramando su sangre.[1039]

En todo caso, en esta investigación —tal cual se ha venido sosteniendo— no se analizará la violencia y su significación que se desprenda de una aplicación de la justicia pues eso lleva por otra ruta de investigación que, felizmente, ya está siendo transitada.[1040] En esta sección, más bien, se conocerá al indio azotado de manera injusta. En otras palabras, se estudiara esa violencia aplicada al indio o india que no merecía ese trato en virtud a la justicia que se manejaba en ese entonces. Tal indio o tal india, entendía esos golpes como afrentosos e injustos y por ello se quejaba ante la autoridad. Así, se comprenderá otro de los amplios significados que encierra la violencia en los Andes virreinales.

1038 Alejandra Araya Espinoza. "El castigo físico: el cuerpo como representación de la persona, un capítulo en la historia de la occidentalización de América, siglos XVI-XVII". *Historia* No 39, Vol. 2, julio-diciembre, 2006. Santiago de Chile, pp. 349-367.

1039 Alejandra Araya Espinoza. "El castigo físico: el cuerpo como representación de la persona, un capítulo en la historia de la occidentalización de América, siglos XVI-XVII". *Historia* No 39, Vol. 2, julio-diciembre, 2006. Santiago de Chile, p. 358.

1040 Véase Irma Barriga. *La soga del ahorcado. Ejecuciones, muerte y Más allá en el Perú Borbónico*. Tesis para optar al título de Magíster en Historia. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2013.

Para Guamán Poma de Ayala, la violencia injusta de los azotes la aplican —hacia los "pobres indios"— los corregidores, los alcaldes de indios, los curas y los maestros de canto.[1041] No obstante, el mismo cronista también pide azotes para aquellos indios que se alejan de la ley de Dios.[1042] Sin embargo, focalicemos la atención de cómo ve el cronista el castigo de los azotes a la luz de considerarlos como violencia inadmisible. Y esa fuerza es inadmisible para el cronista porque solo humilla al indio al mismo tiempo que lo vuelve temeroso. No solo se trata, sostiene el cronista, de la violencia misma de azotar injustamente a un pobre indio, sino también de la amenaza de azotar, que asustaba sobremanera a los naturales que, movidos por el temor, se volvían víctimas de todo tipo de tropelías. Según la *Nueva corónica*, los encomenderos eran muy dados a azotar a los indios. Así lo describe el cronista:

> De todo ello no ay rremedio como es negocio de encomendero porque le amenasa deziendo que le a de enterralle bibo y que le a de dezollalle de asotes bibo a los yndios deste rreyno. Y no ay rremedio con los pobres.[1043]

Pero quienes eran los peores perpetradores de esta injusticia eran, a decir del narrador, los sacerdotes. En primer término, Guamán pinta a los curas totalmente alejados del mensaje de Cristo, incrustados de riquezas y expeliendo poder mundano. Ostentando ese lujo, no se cansan de

1041 Véanse los dibujos que vienen a continuación.
1042 Una revisión exhaustiva de la crónica muestra a un Guamán Poma que, en lo absoluto, tiene problemas con que los malos elementos de la sociedad sean castigados con 50 o 100 azotes. Tal castigo lo tiene como justo y de aplicación normal. Al respecto véase, por ejemplo, los siguientes casos y folios de su obra: si una india se amancebaba, debía recibir azotes (598[612]), el indio que evitaba escuchar misa debía recibir azotes (653 [667]), el indio que persistía en el vicio del alcohol debía recibir cien azotes (971[989]), quien se arrogaba títulos que no le correspondían y así engañaba a los demás debía recibir, a decir del cronista, doscientos azotes (589 [603]). Por otro lado, es necesario mencionar que Guamán Poma traslada el castigo de azotes al mundo de los Incas. Según él, los antiguos señores cuzqueños castigaban con azotes muchas faltas. En esos tiempos el azote se llamaba *uaquin songo*. Sobre esto no tenemos noticias claras. Revisando un documento en el que se detallan las penas que supuestamente daban los incas a quienes cometían delitos no se menciona en absoluto a los azotes. Sobre esto último véase: "Información hecha en la ciudad del Cuzco por comisión del virrey Martín Enríquez de los usos y costumbres y gobierno que los incas tenían en tiempo de su infidelidad". AGI. Lima, 30, 1583.
1043 F. 553 [567].

amenazar con azotar a los naturales si no cumplen con sus más caprichosos mandatos o si éstos deciden acusar sus excesos con la autoridad:

> Que los dichos padres y zaserdotes, teniendo o queriendo ellos tener tratos o contratos o forzar fornicar o queriendo hazer gran daño o quitar de fuerza a los pobres yndios, a la hora del pobre del yndio o yndia quiere pedir justicia le amenaza, deziendo que le a de cortar las narises o le a de matar de puros asotes. Y ancí con este temor no pide el pobre su justicia al corregidor o al becitador ni al vicario.[1044]

El miedo a los azotes hacía que los indios escaparan o no se presentaran a la doctrina. El *Itinerario de párrocos* de 1678 así lo sigue demostrando ya en el ocaso del siglo XVII, tanto así que el autor de ese tratado señala de que si el indio "teme que el cura lo ha de azotar en público con crueldad, también me parece que no peca no oyendo misa".[1045] Sin embargo, no solo se trataba del miedo a las palabras de una amenaza. Guamán Poma refiere que los azotes en serio caían fuertes en las espaldas de los indios. Lo interesante es que los requisitos que el cronista antepone al estallido de la violencia de los latigazos —al igual que en el caso de los palos— son la locura, la cólera y la soberbia: reunida esas tres condiciones en un hombre, éste se desequilibra y es capaz de cualquier monstruosidad. Así lo dice el escribiente de la *Corónica*:

> Que los dichos padres, curas de confición son tan locos y coléricos y soberbiosos y brabos como leones y sauen más que sorra. Quando confiesa a los yndios o a las yndias, danle de puntillasos y bofetones y mugicones y le da muchos asotes.[1046]

Y cuando esa violencia se desata no tiene compasión. Así se describe para el caso de un sacerdote doctrinero de Andamarcas:

> Digo que un padre en el rrepartimiento de los yndios Andamarcas de la corona rreal fue tan brabo y soberbioso que tomaua a los yndios o yndias

1044 F. 580 [594].

1045 Alonso de la Peña Montenegro. *Itinerario para párrocos*. Lyon: Huguetan, 1678, Lib. IV, Tract. II, sec. V, p. 637.

1046 F. 583 [597].

> cin culpa. Uiéndole peynado o que trayga rropa nueua, luego mandaua desnudar en cueros como su madre le parió hasta uelle la güergüenza. Luego le daua muy muchos asotes y les quemaua con magué sendido atado con quatro palos de los quatro partes pies y manos y le castigaua hasta hazelle correr sangre del cuerpo. Y luego le mandaua huntar con zebo encima le chamoscaua con el magué ensendido. Y luego lo hazía huntar con orines y sal y agí calente ques otro tormento. Esto era el castigo del dicho padre.[1047]

El azote de los sacerdotes, en la mentalidad de Guamán Poma, caía de forma desproporcionada ante cualquier desliz de los indios. Si éstos se equivocaban en decir las oraciones de la doctrina, les caía el azote y, hasta se insinúa que algunos naturales murieron en manos de los curas por el abuso de los latigazos.[1048] Pero no solo eran los ministros de la Iglesia quienes abusaban de esta violencia. También estaban los visitadores que no tenían reparos en amenazar con azote o hasta llegar a dar los mentados latigazos si los indios no los llenaban de las vituallas que solicitaban.[1049] A esos visitadores también se le achaca la triada pasional que desata toda violencia: cólera, soberbia y locura. Lo dice el cronista en toda su extensión:

> Cómo algunos becitadores son muy coléricos y soberbiosos, arreuatados. Con ello tropella a los dichos padres y a los yndios y tienen miedo. Y no ay justicia porque es cierpe ellos ni quiere faboreser a los pobres. De tanta grauedad guárdenos Dios.[1050]

No en vano, y ante este panorama que Guamán Poma debe haber visto muy cerca, el cronista —en su impactante descripción del Infierno— muestra a muchas almas torturadas a través de los latigazos, los que caerán en los lomos condenados por toda la eternidad.[1051] Pero esta visión infernal —para muchos hombres, mujeres y niños— no estaba tan alejada de la realidad cotidiana.

1047 F. 581 [595].
1048 F. 592 [606].
1049 F. 677 [691].
1050 F. 683 [697].
1051 F. 936 [950].

En 1640, por ejemplo, Diego Felipe, indio sillero de Cajabamba, inició querella criminal contra el cura Diego Ortiz de las Casas.[1052] Según se desprende del documento, el sacerdote acusaba al indio de haberle robado una silla de montar. Como Ortiz decidió tomar la justicia en sus manos, mandó a capturar al hermano de Diego Felipe, al cual "sin autoridad de la Real Justicia" lo llevó a su casa donde lo azotó y torturó. No contento con eso, el sacerdote, para colmo de males, le sacó cinco pesos de los bolsillos. Tras acometer tal crueldad enfiló sus fuerzas contra Diego Felipe, al cual encontró en su morada y ahí lo maniató y le robo unas cuantas sillas. Es de resaltar, en este caso, el acuse de que se está usurpando a la justicia del rey: el cura está actuando como señor absoluto, desvirtuando el buen gobierno que es, a entender de la cultura política de ese entonces, la suprema promesa del Príncipe Cristiano, es decir, del Monarca.

Ya se había hecho referencia a los dieciséis años de tiranía del curaca Francisco de Córdova y Guarás en Cajatambo.[1053] En el extenso proceso que le levantaron a tan cruel hombre (1646) se ve que era dado a azotar a sus subordinados. Por ejemplo, a Leonor Chuqui —mujer de Fernando Anchoamanga— el curaca mandó a un mulatillo para que la atrape y la encierre. La india, ya prisionera, fue amarrada de las manos, desnudada y colgada de un palo por el mismo Córdova y Guarás con ayuda de un mulato llamado Juan. Este último, por mandado de su señor, azotó brutalmente a la mujer, por mucho tiempo. Luego de eso, y no satisfecho con este abuso, el curaca ordenó que la mujer fuera puesta en el cepo durante un día entero.

Sin que quede claro, se sabe que Leonor logró escapar para caer exhausta a medio camino. Ahí la encontraron unos indios que descubrieron no solo el maltrato, sino que la pobre mujer estaba embarazada y que, producto de la tortura, había perdido a la criatura. Según los papeles del proceso, la cólera que el cacique mostró tenía que ver con la malsana curiosidad que denotaba con respecto a una carta que la mujer había

1052 AAL. Causas Criminales. Leg. XII, exp. 11, 1640.

1053 AGN. "Autos que el común e indios del repartimiento de Los Andajes, en el corregimiento de Cajatambo, siguieron contra D. Francisco de Córdova y Guarás, su cacique y gobernador, sobre los capítulos que contra él promovieron por los vejámenes que le habían venido infringiendo durante los dieciséis años que fue gobernador de aquél repartimiento". Derecho Indígena. Leg. 8. Cuaderno: 112, 1646.

recibido de su marido (a la sazón, residente en Lima) y que ésta se había negado a revelar su contenido.

Una pareja de indios principales (hombre y mujer casados) del pueblo de San Mateo de Huanchor hubo de sufrir los azotes del sacerdote Cristóbal de Saavedra en mayo de 1651.[1054] Tal caso muestra una especial sevicia sin que quede del todo clara la razón —si la hubiere— del ensañamiento del sacerdote hacia esos dos naturales. Todo ocurrió un domingo de ese mes antes de la misa: el sacerdote interrogó a Pedro Guaranga sobre dónde había estado y el por qué se había ausentado del pueblo. Al parecer, en base a otros documentos, tanto los sacerdotes como los caciques principales no veían con buenos ojos que los indios se desplazaran a Lima pues entendían que aprovechaban esos viajes para presentar memoriales de quejas sobre los abusos de sus autoridades. Como el indio le salió con evasivas, el sacerdote arrastró a Pedro de los cabellos hasta la plaza y ordenó al indio pregonero (un tal Astopuma) que desnudara al susodicho lo pusiera en el rollo y le diera media centena de azotes.

Mientras el indio era torturado de esa manera, apareció su mujer María Caxatiella quien increpó al sacerdote de por qué mandaba a hacer tal "castigo" si su marido era hombre honrado. Sin mediar explicación de ningún tipo Saavedra insultó a la mujer diciéndole "perra desvergonzada", la tomó de los cabellos, le dio de bofetadas y mandó a que también fuera puesta en el rollo para ser azotada. La orden del cura se acató sin contemplaciones y la mujer recibió casi una treintena de duros azotes. Tras este abuso Saavedra ordenó que el matrimonio fuera llevado a la cárcel del pueblo. A los días del incidente referido, Pedro Guaranga vino para Lima, lo que sacó de sus casillas al sacerdote. Inmediatamente mandó a llamar a María para indagar sobre su esposo y al ver que ésta no le daba mayor detalle, la tomó de los cabellos, la llevó a su morada y ahí —semidesnuda— la colgó de la ventana y la volvió a azotar al mismo tiempo que le propinó un palazo en la cabeza.

Este caso, de nuevo, presenta la figura del doctrinero como señor absoluto del pueblo. Por él pasaba la justicia y el castigo. No solo eso. Ese hombre quiere estar al tanto de lo que los indios hacen o no hacen. Además, es temeroso. Tiene recelo de que las autoridades reales o visitadores

1054 AAL. Causas Criminales. Leg. XVIII, exp. 16, 1651.

pastorales se enteren de sus abusos. Ese miedo lo mueve a la violencia, a la tiranía de sus acciones, a que nada pueda escapar de su control. Y claro, las víctimas de sus recelos son los indios a los cuales, a pesar de todo, los tiene como inferiores, poco dignos de respeto. Es de lamentarse que el proceso criminal contra este sacerdote se encuentre trunco para que pudiera elaborarse algunas justificaciones que él bien pudo haber aducido sobre su proceder. No obstante, el testimonio de testigos y veedores oficiales señalan que no hay mucha exageración en este texto por el que discurre la fuerza en su acepción más bruta.

Un caso ocurrido en el pueblo de San Pedro de Ninacaca (Tarma) tiene a la ambición de un sacerdote como el acicate para la violencia de los látigos.[1055] Resulta que don Diego Alcaguaman, sintiendo que se le acababan los días, decidió hacer testamento. Enterado de esto, el cura del lugar, llamado Francisco Pérez Tordesillas, hizo todo lo posible para que el anciano indio le herede varias propiedades. Al parecer el viejo había sido manipulado hábilmente e, informado de esto, su sobrino Antonio Martínez, también indio, instó a su pariente a que vaya a otro pueblo a cambiar el testamento y, ante notario público, anular el anterior. Enterado de esto, el sacerdote fue inmediatamente a donde el anciano para increparlo, amenazarlo y decirle que, haga lo que haga, no lograría revocar el primer testamento.

Cuando Antonio Martínez y su pariente logran, con mucho esfuerzo por la salud del indio anciano, cambiar el testamento, el sacerdote no puede creerlo y comienza a tramar su venganza. Al momento de que Martínez se aparece en el pueblo para recoger algunos bienes de su tío, el cura, con engaños y utilizando a un regidor y a un fiscal para sus propósitos, logra que Antonio Martínez vaya a la casa del sacerdote donde lo aguardaba una cruel celada. Ya dentro del inmueble, Pérez Tordesillas, y sus secuaces, obligaron al indio a que se desnudara "en cueros vivos" e, inmediatamente, lo maniataron con grillos y esposas para que un negro esclavo apareciera y, "con un látigo crudo", lo azotase de manera desaforada. Tras esa crueldad, el sacerdote acometió una más: mandó a que el indio fuese rasurado. El cuadro narrativo, luego, cobra ribetes de maldad total: el indio, desnudo,

1055 AAL. Causas Criminales. Leg. XVIII, exp. 39, 1654.

azotado, rapado y herido permanece una noche entera a la intemperie. Su voz lo narra con crudeza:

> Me dejó todo un día entero por ser aquella tierra muy fría y no haberme dado de comer ni beber aquel día, estuve muy afligido y en riesgo de la vida.

Mientras la tortura se producía, el relato de los testigos introduce un elemento con sabor a *deux et machina*: el teniente provincial, Francisco de Gálvez, llega a la casa del cura para indagar por el indio Antonio. Increíblemente, el sacerdote niega que Antonio este ahí y menos en las condiciones referidas. Sabiendo ese teniente que el sacerdote era un abusivo con los indios del pueblo, no le cree y,

> […] porfiando con él abrió la puerta de la despensa y me halló dentro de la manera referida, castigado, desnudo, atado y cortado el cabello y me sacó de la dicha prisión diciendo al dicho cura lo mal que había hecho pues si tenía quejas de mí pudiera haberle avisado y no hecho crueldades tan inhumanas y tan intolerables.

Según un testigo, lo que vino luego fue muy conmovedor: el referido teniente, con escribano al lado suyo, rescatan al indio quien sale de la casa sacerdotal llorando, desnudo y "sin ánimo". No obstante, el sacerdote, encerrado en su terquedad, se atrevió a increpar la acción de la justicia a pesar de estar ahí todo el pueblo de Carhuamayo, "hombres y mujeres porque acudieron todos para ver".

Varias cuestiones a rescatar sobre este último caso. En primer lugar, se encuentra en este relato el mismo perfil del cura como señor absoluto del pueblo. No solo eso, se muestra en ese hombre una pasión que —como ya se ha visto— es uno de los motores del estallido violento: la cólera (uno de los testigos menciona que el cura estaba muy colérico). Impresiona en demasía la palabra "inhumano" que aparece para referirse al trato del sacerdote con respecto al indio: cuando el discurso fue construido, esa palabra debe haber sido sopesada ya que salir del marco de lo humano es salirse de los límites de la cristiandad, lo cual viene a ser más abominable si es un ministro de Dios quien incurre en tal violencia.

De la misma manera, sorprende ese casi final operístico al que se hizo alusión líneas arriba: la justicia llega en el último minuto para restaurar el equilibrio y la legalidad. Simbólico es el hecho de que junto al oficial aparezca el escribano para sentar por escrito el sufrimiento del indio. No solo eso, están los testigos que, como tales, darán testimonio de la tropelía. En ese sentido, de nuevo el lector de tal documento se encuentra ante la idea de que el sistema puede tener fallas pero que éstas serán sublimadas por una justicia que anulará el mal de los Andes.

En otro escenario, los indios de Santo Tomás de Cochamaca (Cajatambo) enviaron sendos memoriales para acusar a su cura doctrinero de abusos.[1056] Ese sacerdote era un mercedario llamado Gregorio Mesa al que los indios, en primer término, acusaban de no saber quechua. De nuevo se está ante un ya anunciado escenario para la violencia: el de la tragedia lingüística. La incomprensión entre las partes, se entiende, evidentemente se revistió de malentendidos que pronto estallarían en brutalidad. Los naturales del lugar, asimismo, se quejaban del ayudante del cura, un tal Juan de la Cruz, con quien cometía las tropelías ante las que ellos alzaban la voz. Según se desprende de los testimonios, estos dos sacerdotes se dedicaban a saquear todo tipo de bienes a los indios, tanto a viejos como a muchos niños. Parecía que la codicia de Mesa no tenía límites y para saciarla no mostraba escrúpulos en mandar a azotar "rigurosamente" a quien quisiese.

Los memoriales —contenidos en el proceso— señalan, además, que el sacerdote y su secuaz requerían de la ayuda de un negro horro, algunas mulatas y mestizas para acometer los azotes a los naturales que se negaban a darles sus cosas y vituallas. De nuevo se percibe esta actitud de los sacerdotes de poner a las castas unas contra otras bajo la lógica de que dividiendo a la gente se las podrá dominar mejor. No obstante, la maldad de los azotes que aquí se narra no se compara a otras que posteriormente serán analizadas.

1056 AAL. Causas Criminales. Leg. XIX, exp. 31, 1657.

13.3. Grillos, cepos y trasquiladas

Ya se ha mencionado en reiteradas ocasiones a lo largo de este estudio que cuando la justicia del buen gobierno se desvirtuaba el campo de acción política se volvía fértil a la violencia. Así como los azotes constituían un castigo de esa justicia; el que se usen en los condenados los grillos, esposas, cadenas o se les exponga en el cepo o se les corte el cabello también eran formas aceptadas de castigo. Como se sabe, eran penas de escarmiento del cuerpo que se hacían de manera pública. No obstante, cuando esas violencias se hacían lejos del ámbito de la referida justicia se convertían en acicates para la protesta y el enojo: eran tiranías crueles y así las tomaban los naturales andinos que comenzaban a entender que su Monarquía estaba permitiendo esas maldades sin que esta pusiera remedio.

Los grillos y las cadenas, en el mundo Occidental, son asociados a los esclavos y a los presos. El grillo es un aro de metal que se pone en los tobillos y que, unidos por una cadena al otro pie, aprisionan al individuo. De la misma manera, un solo grillo también podía ponerse en el cuello de la persona. Según Covarrubias, la palabra tiene su origen en la remembranza que trae a colación el sonido de las cadenas con respecto al de los insectos del mismo nombre.[1057] En todo caso, tanto las cadenas como los grillos reducen a la figura humana a la privación de su libertad.

Para el mundo andino prehispánico no hay nada parecido a las cadenas y grillos para reducir a las personas. Lo más cercano es el atar y maniatar con cuerdas a los prisioneros. La iconografía moche así lo demuestra de la misma manera que lo hacen las referencias cronísticas con respecto al mundo de los incas. Sobre eso último, téngase en cuenta el pasaje cuando se revela que Atahualpa tenía listas las cuerdas para llevarse a los cristianos tras una supuesta victoria sobre ellos en la plaza y tambo de Cajamarca. No obstante, apenas llegaron los hispanos a los Andes, esta forma de violencia corpórea se comenzó a utilizar entre los indios que, inmediatamente, la captaron como extremadamente ofensiva.

Es de entender que los indios peruleros no tenían —por lo menos en los aurorales tiempos de la Conquista— una concepción ni remotamente

1057 Sebastián de Covarrubias. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid: Sánchez, 1611, f. 450/r.

cercana a lo que era el honor hispano occidental, de ahí que no quede muy claro porque tuvieron a los grillos y cadenas como gran ofensa. Tal vez entendieron que era una afrenta solo reservada para esclavos y veían que los hispanos cristianos la usaban con grandes señores andinos. También puede ser que el andino entendió rápidamente que, con grillos y cadenas, se animalizaba frente al europeo: en los testimonios, el estar bajo el yugo de grillos y cadenas siempre se asocia a la idea de ser tratado como perro. Pero es más probable que tales esposas representen para el natural la más inaceptable injusticia. Como se verá, el aprisionamiento con cadenas era tenido como la peor forma de abuso de autoridad pues rebajaba todo contenido de respeto dentro de las connotaciones de lo que significaba ser andino.

En las relaciones más viejas se ve el primer acto de encadenamiento en la crónica de Jerez. Lo sorprendente es que la narración pone al prisionero Atahualpa pidiéndole a Pizarro que encadene a uno de los curacas que había ido a visitarlo. El inca prisionero estaba molesto con ese señor pues el oráculo de su "provincia" (¿Pachacamac?) no había predicho con certeza lo que iba a pasar ni con Huayna Capac ni con la derrota frente a los cristianos, por ello le pidió a Pizarro que traiga una cadena para ponérsela en el cuello a ese señor.[1058] Es probable que Atahualpa haya visto el tratamiento que los hispanos hacían con los señores díscolos y, rápidamente, haya visto la efectividad que tal castigo tenía para doblegar ánimos entre su gente. Posteriormente, cuando los cristianos descubrieron los desesperados intentos del inca por salvar su vida y que fueron vistos como actos inamistosos y traicioneros, él mismo se vio con grillos y cadenas en una escena realmente impactante que ya anunciaba su próximo asesinato.[1059]

Ya en otro apartado de este estudio se vio cómo los grillos y cadenas pudieron ser entendidos como atroz violencia por parte de Manco Inca quien los hubo de sufrir según el relato de la *Instrucción* de Titu Cusi.[1060]

1058 Francisco de Jerez. *Verdadera relación de la conquista de la Nueva Castilla*. En *Biblioteca Peruana. El Perú a través de los siglos*. Primera Serie. T. I. Lima: Editores Técnicos Asociados, 1968 [1534], p. 240.

1059 Francisco de Jerez. *Verdadera relación de la conquista de la Nueva Castilla*. En *Biblioteca Peruana. El Perú a través de los siglos*. Primera Serie. T. I. Lima: Editores Técnicos Asociados, 1968 [1534], p. 262.

1060 Véase el parágrafo intitulado "*La reciprocidad traicionada*. La violencia en los Andes según Titu Cusi Yupanqui" del Capítulo 5 de la *Segunda parte* de este libro.

En ese discurso, la violencia en los Andes se genera por dos razones, principalmente: la ciega codicia de los conquistadores y la incomprensión de éstos de los lazos de reciprocidad que lubricaban toda relación humana en esta parte del mundo. Y para el inca narrador, no había peor forma de generar la violencia que tratando a los grandes señores andinos (incluyéndose él mismo) injustamente con grillos y cadenas.

La parte en la que Titu Cusi narra el cómo su padre fue puesto bajo grillos es conmovedora. A Manco Inca lo acusan de intentar traicionar a los cristianos y sin que éstos escuchen razones mandan a un par de "mozos" a que encadenen los pies del gobernante. El relato continúa sosteniendo de que el inca entró en gran tristeza y que fue ahí, según la narración, cuando el Inca, increpando a los hispanos, les dijo: "vosotros sois demonios y no Viracochas, pues sin culpa me tratáis de esa manera".[1061] No obstante, el otro momento de la *Instrucción* que señala uno de esos encadenamientos del Inca es abrumador por la gran carga semántica que Titu Cusi quiere dejar resaltada.

Ahora es Gonzalo Pizarro quien manda a que le pongan grillos a Manco Inca. Es más —cuando el gobernante trata de protestar— se ve que es el mismo Pizarro quien termina ajustándole la cadena en el pescuezo. En ese instante, el futuro líder de los encomenderos increpa al señor andino diciéndole que no busque zafarse de esos grillos que no encontraría a nadie en el mundo que los pudiera sacar y que hacía todo eso "en nombre y voz del emperador" y que "agora habéis de dar mucho más oro y plata que el otro día y me habéis de dar a la señora coya Cura Ocllo, vuestra hermana, para mi mujer".[1062]

Lo que Titu Cusi está tratando de hacer es plantear un escenario para la violencia del Estado: arrogándose el poder, Gonzalo Pizarro señala que es el propio monarca quien está autorizando tal uso de la fuerza. Es la anti política, el desequilibrio absoluto: Pizarro es tirano, el rey es tirano, el sistema que se está fundando comienza podrido en sus raíces. Tal podredumbre solo tiene su abono en la codicia de los conquistadores que

1061 Titu Cusi Yupanqui. *Instrucción al licenciado Lope García de Castro*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992 [1570], p. 17.
1062 Titu Cusi Yupanqui. *Instrucción al licenciado Lope García de Castro*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992 [1570], p. 28.

los termina conduciendo a actos realmente bárbaros y aberrantes (la violación de Cura Ocllo).

Para Guamán Poma, los grillos y los cepos eran de gran afrenta. Así lo veía el cronista cuando se acercó a la figura del que consideró su discípulo en la defensa de los indios del Perú: el cacique Cristóbal de León (hijo de García Mullo Guamaní). Al parecer, por lo referido en la *Nueva corónica*, este curaca menor se había propuesto denunciar, ante el virrey, los abusos de los corregidores, curas y encomenderos. A tanto había llegado su celo que se ganó la ira de los acusados quienes lo persiguieron con ahínco a la par de levantarle falsos testimonios. A la larga, el corregidor de los Lucanas logró prenderle y

> […] le castigó y le afrentó y le quizo desterralle a las galeras. Y le tubo preso en un sepo con unos grillos y con una esposa en las manos. No le daua lugar que hablase con su muger ciquiera y cienpre le amenasaua y le escriuía mentiras a su excelencia, sólo por uengarse del dicho don Cristóbal de León. Y le dezía que auía de desterrallo a las galeras o ahorcallo.[1063]

En otro escenario, Guamán Poma exclama su "y no hay remedio" cuando le toca hablar de los corregidores de las minas que no se cansaban de azotar y poner grillos y cadenas a los indios solo con el afán de tenerlos temerosos y explotarlos.[1064] Sin embargo, quienes quedan como los agentes más abusivos del mundo virreinal peruano-andino son —otra vez— los sacerdotes que el cronista pinta en todos sus excesos violentos y de quienes —salvo contadas excepciones— se resiste a dar nombre "para no afrentarlos". Esos ministros también eran dados a poner innecesariamente grillos y cadenas a los indios:

> Que los dichos padres y curas son muy brabos; castigan a los dichos fiscales y sacristanes y cantores y muchachos de la dotrina. Castigan muy cruelmente como a negro esclabo [a los indios] con tanto mal y daño y trauajo y le ocupa cin dexalle; se ausentan y se huyen y le pone

1063 495 [499].
1064 F. 526 [530].

> crillos y corma. Con ello se mueren los dichos yndios y en este rreyno y no ay quien le faboresca.[1065]

En casos ya estudiados líneas arriba vemos que el relato de Guamán Poma tiene una conexión verídica con lo realidad. Cuando en 1654 el indio Antonio Martínez acusa a Francisco Pérez de Tordecillas, cura de Santiago de Carhuamayo, por azotes crueles, también refiere que "se le hizo desnudar en cueros vivos y se le echó un par de grillos y unas esposas" que anunciaron la próxima violencia de la descarga de azotes.[1066]

Entre los abusos del cura Gregorio de Mejía que denunciaron, vía memorial de 1657, los naturales de Santo Tomás de Cochamaca (Cajatambo) señalan que, ante las tropelías del sacerdote, éste ponía grillos a los indios agraviados para que no salgan a denunciar los abusos. De la misma manera, ese documento añade que, no contento con aprisionar con cadenas a los indios, el cura también los amenazaba con una escopeta.[1067]

Un año antes, es decir en 1656, en el corregimiento de Chancay, un indio llamado Francisco de Rivera se presentó semidesnudo ante el arzobispo para pedirle "como pastor y príncipe cristiano" que era, que lo ampare y proteja del cura Bartolomé Jurado quien "sin causa ni razón" lo sometía a un sinnúmero de vejámenes.[1068] El último de esos abusos había sido el de ponerlo desnudo y con grillos a la intemperie. Realmente el indio no entendía las causas de por qué el sacerdote lo trataba así; la única respuesta que podía dar es que solo se trataba de "pasiones del dicho cura". No obstante, esa pasión tiránica no había impedido que Rivera fuera a buscar amparo y justicia a pesar de que haya tenido que dejar a su esposa e hijo para volverse un fugitivo. Al parecer su grito de auxilio tuvo eco pues pronto se le dio recaudo al mismo tiempo que intervino el Protector de Indios.

Lamentablemente para el indio Rivera la justicia nunca llegó. Apenas regresó a Chancay el cura se vengó de él y le volvió a poner los grillos. Un testigo de todo esto refiere:

1065 F. 569 [583].
1066 AAL. Causas Criminales. Leg. XVIII, exp. 39, 1654.
1067 AAL. Causas Criminales. Leg. XIX, exp. 31, 1657.
1068 AAL. Curatos. Curato de Chancay. Leg. XXVIII, exp. 10, 1656.

> Y viéndose oprimido [Francisco de Rivera] y sin recursos, un español con piedad que de él tuvo, le quitó los grillos y le ayudó a que se huyese de la dicha cárcel para que volviese a representar su queja y se le proveyese de remedio para que este miserable se libre de tanta opresión.

Lo que siguió luego fue una verdadera odisea para escapar de la opresión: el indio, su esposa y su hijo "pequeño de pecho" tuvieron que huir, prefiriendo padecer hambre y cansancio que las injusticias de ese sacerdote.

Una visita a Cajatambo, datada en 1662, revela las vejaciones del cura Juan Sarmiento de Vivero contra los alcaldes ordinarios de esa localidad.[1069] Los abusos y violencias que ahí se narran son bemoles que, en ese entonces, aguardaron justicia. Juan Nuna Malqui, Luis Gonzaga, Alonso de Heredia, Francisco Vilca Guaringa, Juan de la Cruz y Santiago Guaranga; todos ellos alcaldes ordinarios y *camachicos*, señalaron que las vejaciones y molestias del sacerdote eran muchas y pesadas. Estas últimas principalmente tenían que ver con robos de animales de granja y vituallas; pero las más graves estaban referidas a que el sacerdote parecía que acusaba a medio pueblo de vivir amancebado y, así, tenía a los indios "[…] con grillos y esposas y a otros en el cepo". No solo eso, parecía que Sarmiento de Vivero no tenía reparos en maltratar, inclusive, a las mujeres, a las cuales metía presas a pesar de un estado avanzado de gravidez en muchas de ellas, tanto así que algunas se vieron obligadas a parir en las celdas.

Como en el caso anterior, el del indio Francisco de Rivero que debió huir con toda su familia, aquí ocurre algo parecido: las familias hubieron de escapar del poder nocivo del sacerdote y así dejaron el pueblo, olvidando sus pertenencias y sementeras. Los indios que, a pesar de todo esto, decidieron quedarse, habrían de sufrir el resentimiento y la pasión del sacerdote que siguió robándoles animales y embargando sus bienes. No solo eso. Se menciona que la mujer del alcalde Alonso de Heredia había muerto en el hospital por consecuencias de las heridas de una injusta prisión.

La gente del lugar, lo dice el documento, vivía en constante miedo: los aporreos, el cepo, los grillos y las escopetas del cura aterrorizaban a los lugareños. Un testigo, muy observador por cierto, señala que Sarmiento

1069 AAL. Visitas. Visita de Cajatambo. Doctrina de Ambar. Leg. 11, n° 33, 1662.

de Vivero también utilizaba un arma poderosa: acusar ante la justicia a los indios de cualquier delito, esto porque el medio judicial era entendido por ese hombre como un canal "solo para vengar por este medio la pasión y odio que les tiene a estos miserables".

Apalear, azotar, poner grillos; son violencias terribles que fueron agotando a la población indígena durante los siglos XVI y XVII. Como se ha analizado, cada una de estas nocivas fuerzas eran entendidas como castigos justos y muchos (el mismo Guamán Poma) estaban de acuerdo en su uso para corregir a la gente. Lo que hacía que estas fuerzas fueras consideradas violencias nocivas radicaban en el hecho de que, muchas veces, eran aplicadas lejos del ejercicio de la justica, es decir, la gente comenzó a captar estos castigos, no como castigos, sino como formas de someter a tiranía a los naturales del Perú. Tal vez, esa era la forma semántica más terrible que asumía la gente de los Andes virreinales cuando se trataba de denunciar estos supuestos castigos. De ese listado de afrentas aún falta definir la que bien podría ser considerada la mayor de ellas: el trasquilado de los cabellos.

Aunque es difícil rastrear la razón por la cual el hombre andino vio con sumo grado de valor el ostentar los cabellos largos o un tipo de peinado especial a tal punto que su corte o trasquile resultaba como algo verdaderamente grave y humillante; puede darse algunas ideas que intenten explicar tal hecho. La iconografía mochica ha hecho palpable el gran valor que tenía el tocado en las cabezas de los guerreros y que cuando éstos eran derrotados lo primero que hacia el contrincante era despojarlos de tal adorno para luego hacer de sus víctimas prisioneros listos a ser sacrificados.[1070] Al parecer, en el mundo andino, tanto costeño como serrano, el peinado y el pelo tenían que ver con una forma de identificación con el ayllu de origen. En cierta forma, se trataba de una manera de afianzar un lazo de pertenencia al grupo de parentesco.

Rápidamente, los primeros cronistas de la conquista se dieron cuenta de la multiplicidad de peinados y la manera de llevar el cabello entre los naturales de esta tierra. De la misma manera, se dieron cuenta de la

1070 Luis Jaime Castillo. "La gesta del guerrero". Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. En http://sanjosedemoro.Pontificia Universidad Católica del Perú.edu.pe/descargas/articulos/La_gesta_del_guerrero.pdf (visualizado el 26 de enero del 2014).

gravedad que implicaba el hecho de trasquilar a la gente. Juan Luis de Arce, en sus *Advertencias* de 1545, lo decía de esta manera:

> En lo que traen en la cabeza ["los indios de toda la tierra"] se conocen y diferencian cada uno de la tierra donde es. Algunos se ponen una reata angosta, revuelta a la cabeza; otros traen una madeja colorada, otros traen blanca, otros traen un rodete, otros andan trasquilados, otros traen las coronas hechas, otros traen el cabello cortado, otros lo traen muy largo, en estas diferencias.[1071]

Cabe decir que también al observador Pedro Pizarro le llamó mucho la atención la diversidad de peinados de la gente andina que pronto entendió como divisa de identidad. Por ejemplo, su escrito señala que los indios de Tumbes "traían cortado el cabello bajo un poco de la oreja"; los de Cajamarca y Huamachuco los tenían largos al mismo tiempo que orlaban sus cabezas con "unas madejas de una colorada" y los de Huaylas también tenían el cabello largo "y unos rodetes en las cabezas que ellos llamaban pillos, y unas hondas muy blancas alrededor". Los indios de Jauja, por otro lado, "traen los cabellos largos, y una manera de coronas" y los de Chachapoyas "traen las cabezas trasquiladas a partes".[1072]

Pero así como los hispanos se dieron cuenta que trasquilando a los indios lograban en ellos gran ofensa también se dieron cuenta que, como violencia, tal acción podía ser un método efectivo de lograr en ellos lo que se quisiese ¿Por qué los andinos tenían a la trasquilada como gran ofensa y violencia? Ya se ha mencionado que el peinado o el cabello determinaban una forma de expresar la identidad de una pertenencia al ayllu. Así como la vestimenta y el idioma; tocados, peinados y estilos de corte denotaban un nexo de parentesco y marcaban la otredad.

Un estudio de Chantal Caillavet señala que el cabello en el mundo andino tiene una poderosa connotación masculina al mismo tiempo que

1071 Juan Luis de Arce. *Advertencias que hizo el fundador del vínculo y mayorazgo a los sucesores en él*. En *Biblioteca Peruana. El Perú a través de los siglos*. Primera Serie. T. I. Lima: Editores Técnicos Asociados, 1968 [1545], p. 434.

1072 Pedro Pizarro. *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú*. Edición, consideraciones preliminares de Guillermo Lohmann Villena y notas de Pierre Duviols. Segunda Edición. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1986 [1571], pp. 19, 73, 75 y 111.

postula un cierto paralelismo entre la noción de honor que se podía desprender de la ostentación de la barba por parte de un hispano con la idea de ser hombre en el mundo andino en la cerrada defensa de la cabellera larga.[1073] En ese sentido, se estaría frente a uno de esos puntos de contacto, muy humano por cierto, entre el mundo occidental y el mundo andino. En todo caso, tras el asentamiento del poder hispano en los Andes, lo que pudo ser entendido como un castigo afrentoso (que a un indio se le corte el cabello) bien podía tomar la forma de una malvada coacción por parte de los agentes de la administración estatal.

Tal era la carga negativa del trasquilado de los cabellos que el II Concilio Limense (1567-1568) debió prohibirle a los curas que no afeiten las cabezas de los naturales por más culpables de delito que pudieran ser. No obstante, el virrey Toledo si veía con buenos ojos que, para alcanzar el orden y la justicia, los alcaldes de indios azoten y trasquilen a los indios.[1074] De esa manera, una pena muy usada en la Europa Occidental, se trasladaba a los Andes con un impacto mucho más serio.[1075] El que un natural sea trasquilado por un blanco español implicaba un violencia extrema de la cual muchos de quejaron con altivez, tal cual se verá.

En la referida causa criminal que llevaron adelante Gonzalo Guaranga y su mujer contra el cura Cristóbal Saavedra en 1651 por maltratos y vejámenes[1076]; la mujer no solo denunció el medio centenar de azotes que hubo de recibir del sacerdote sino que debió de soportar una humillante trasquilada de su cabeza. Tal afrenta ocurrió justo después de la terrible azotada que la india recibió en la plaza del pueblo y ésta se dio en la casa del cura quien sacó las tijeras y él mismo se dedicó a cortar parte de la cabellera de la mujer. En el caso de esa pobre mujer, la violencia había caído con todo el rigor, rigor que en esta parte se trata de dejar en claro: primero fue afrentada de palabra (se le dijo "perra desvergonzada"), luego

1073 Chantal Caillavet. "Imágenes del cuerpo. Divergencias, convergencias en España y América". En Gregorio Salinero (ed.). *Mezclado y sospechoso*: *movilidad e identidades, España y América (siglos XVI-XVIII)*. Madrid: Casa de Velásquez, 2005, pp. 23-42.
1074 María Justina Sarabia Viejo. *Francisco de Toledo. Disposiciones gubernativas para el Virreinato del Perú*. 1575-1580. Madrid: C.S.I.C., 1986, p. 224.
1075 Covarrubias en su *Tesoro* define "trasquilar" como una pena del Derecho Canónico que se imponía para los adúlteros y bígamos. A su entender, tal pena "[…] se tenía por gran infamia, y tan grande que, entre los nobles, la equiparaba a la muerte".
1076 AAL. Causas Criminales. Leg. XVIII, exp. 16, 1651.

fue azotada de manera brutal, después fue trasquilada y, finalmente, puesta en el cepo. Como ella, muchos miembros de la República de indios, entendían que los abusos y vejámenes se estaban extralimitando y deshaciendo la justicia de la Monarquía.

Líneas arriba se había mencionado las tropelías que el cura Francisco Pérez de Tordesillas cometió en la persona de Antonio Martínez, indio principal de San Pedro de Ninacaca en Tarma.[1077] A ese hombre el cura lo desnudó, trasquiló y metió en la cárcel. Para Martínez esto había resultado, no solo algo humillante, sino que ofendía su propio carácter de indio principal. Él mismo señaló que no podía ser objeto de tales "inhumanos" maltratos por su prosapia:

> [El sacerdote] cometió grave y atroz delito digno de castigo que siendo como soy indio principal descendientes de caciques y [¿libre?] de obligaciones tan precisas como es servir a su Majestad en los enteros de mita de Huancavelica.

En la respuesta de Martínez ante las torturas de las que fue víctima se puede descubrir como la noción de honor del Antiguo Régimen se había acomodado muy bien en la mentalidad del hombre andino, tanto así que también éste llegó asumir que si los representantes del rey y de la religión no podían respetar las preeminencias de los estamentos, poco podía hacerse para evitar la tiranía.

1077 AAL. Causas Criminales. Leg. XVIII, exp. 39, 1654.

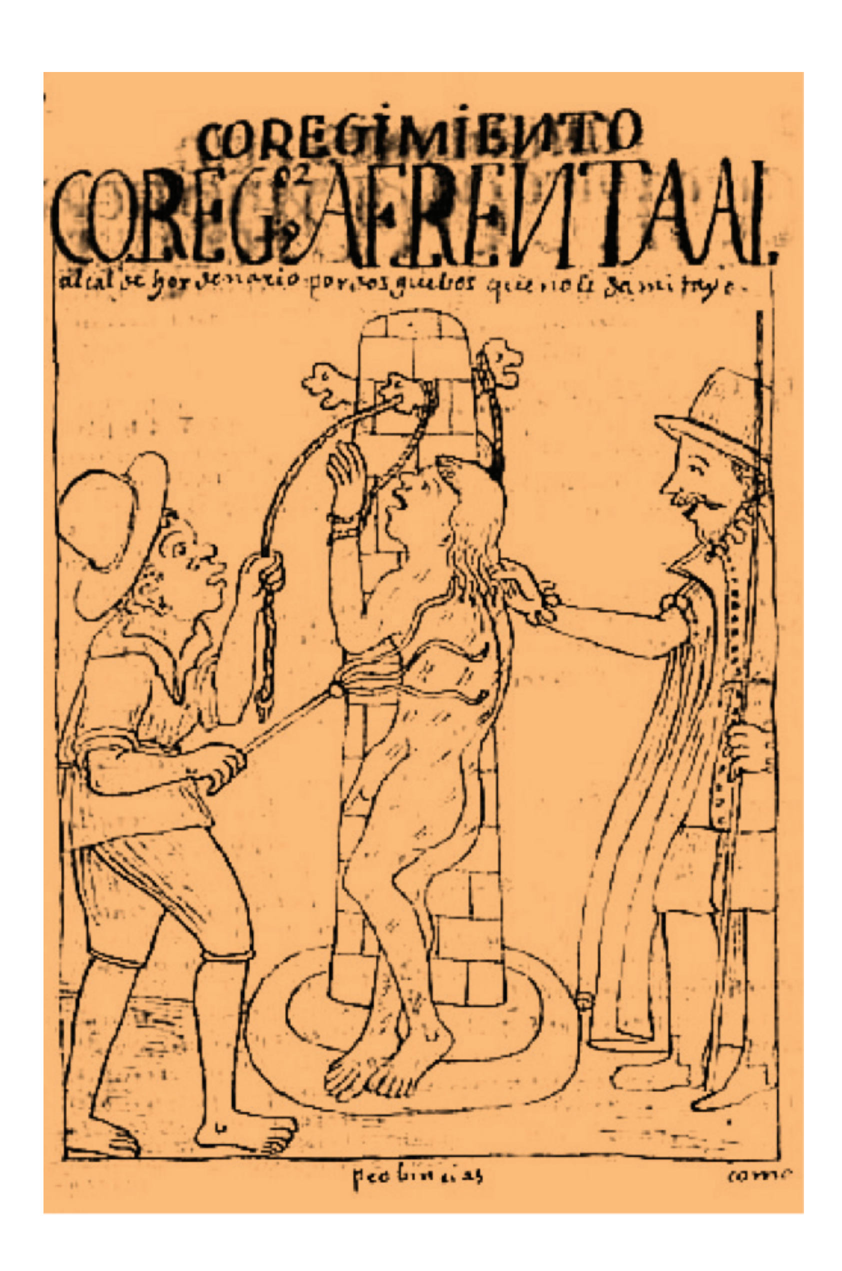


Ilustración N° 24:
El corregidor ordena a un esclavo africano castigar al alcalde ordinario porque faltan dos huevos en el tributo.

Dibujo tomado con licencia de la Biblioteca Real de Dinamarca, Copenhagen, GKS 2232 4to: Guaman Poma, *Nueva corónica y buen gobierno* (1615), f. 499 [503], dibujo n° 202.



Ilustración N° 25:
El corregidor de minas castiga cruelmente a los caciques principales.

Dibujo tomado con licencia de la Biblioteca Real de Dinamarca, Copenhagen, GKS 2232 4to: Guaman Poma, *Nueva corónica y buen gobierno* (1615), f. 525 [529], dibujo n° 211.

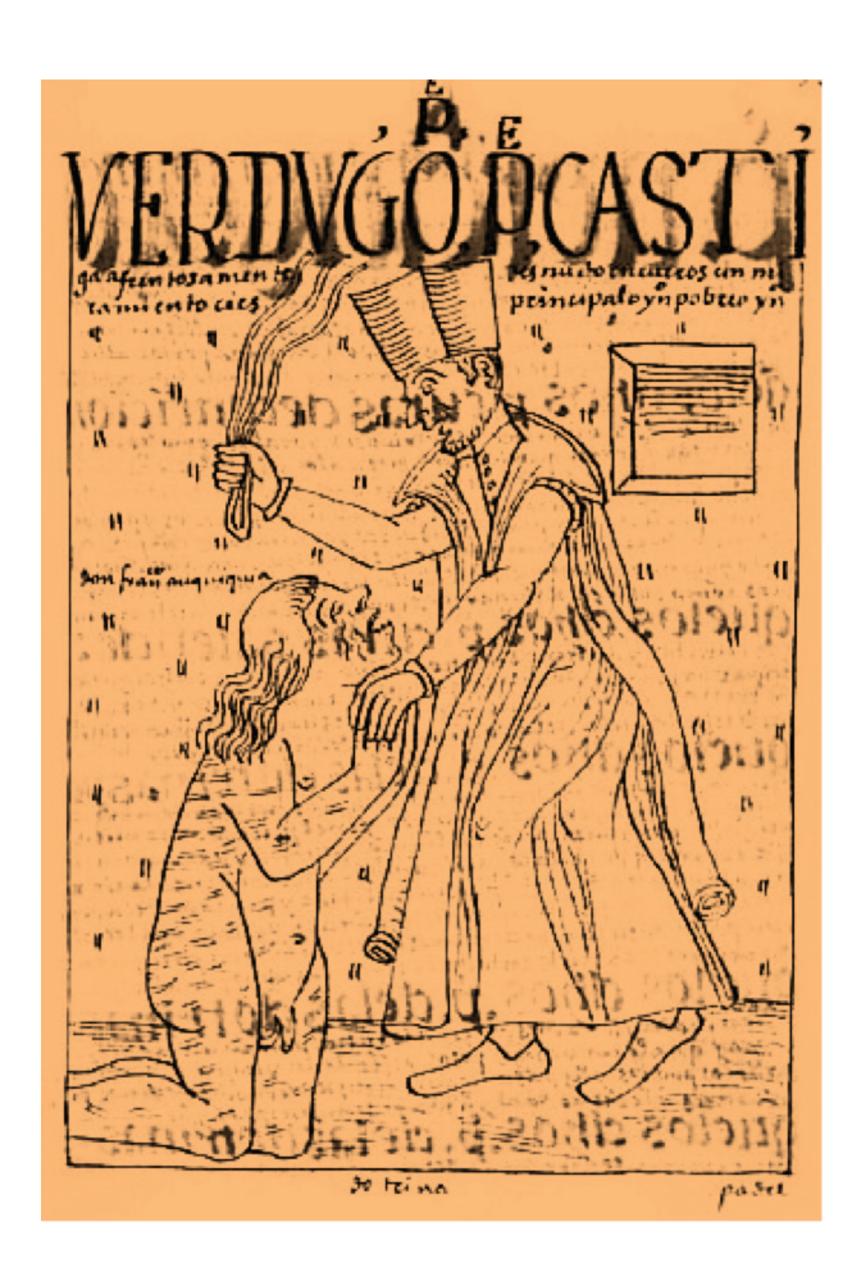


Ilustración N° 26:
Padre Verdugo: el padre de doctrina castiga cruel e indiscriminadamente.

Dibujo tomado con licencia de la Biblioteca Real de Dinamarca, Copenhagen, GKS 2232 4to: Guaman Poma, *Nueva corónica y buen gobierno* (1615), f. 582 [596], dibujo n° 233.

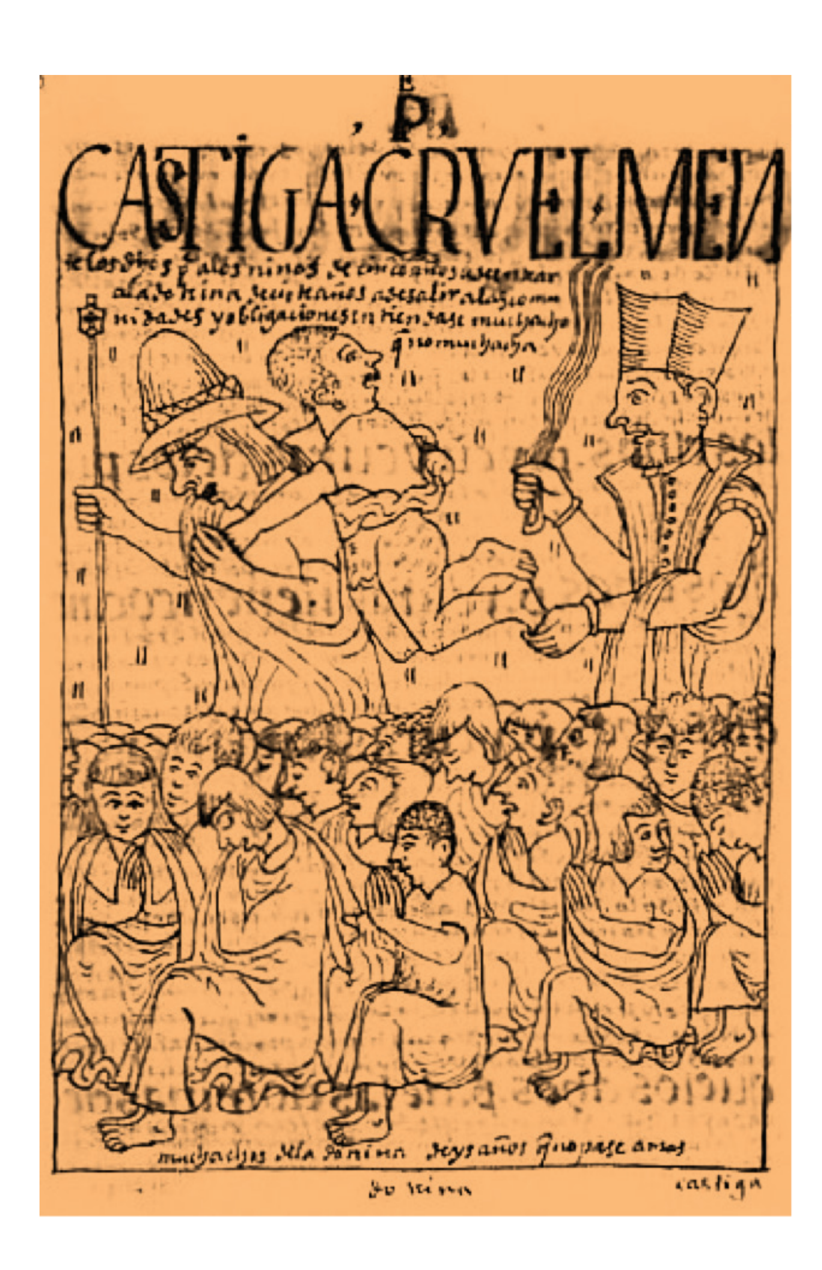


Ilustración N° 27:
A los cinco años los niños andinos son llevados a la doctrina, donde reciben instrucción religiosa y sufren castigos crueles. Dice: "CASTIGA CRVELMENte los dichos padres a los niños. De cinco años a de entrar a la dotrina, de ciete años a de salir a las comunidades y obligaciones; entiéndase muchacho que no muchacha. / muchachos de la dotrina de [se] ys años que no pase a más / dotrina / P[adres].

Dibujo tomado con licencia de la Biblioteca Real de Dinamarca, Copenhagen, GKS 2232 4to: Guaman Poma, *Nueva corónica y buen gobierno* (1615), f. 585 [599], dibujo n° 234.



Ilustración N° 28:
Los crueles maestros de coro y de escuela han de enseñar a sus estudiantes a leer y escribir para que sean buenos cristianos.

Dibujo tomado con licencia de la Biblioteca Real de Dinamarca, Copenhagen, GKS 2232 4to: Guaman Poma, *Nueva corónica y buen gobierno* (1615), f. 670 [684], dibujo n° 266.



Ilustración N° 29:
El corregidor ordena a un esclavo africano castigar al alcalde ordinario porque faltan dos huevos en el tributo.

Dibujo tomado con licencia de la Biblioteca Real de Dinamarca, Copenhagen, GKS 2232 4to: Guaman Poma, *Nueva corónica y buen gobierno* (1615), f. 796 [810], dibujo n° 300.

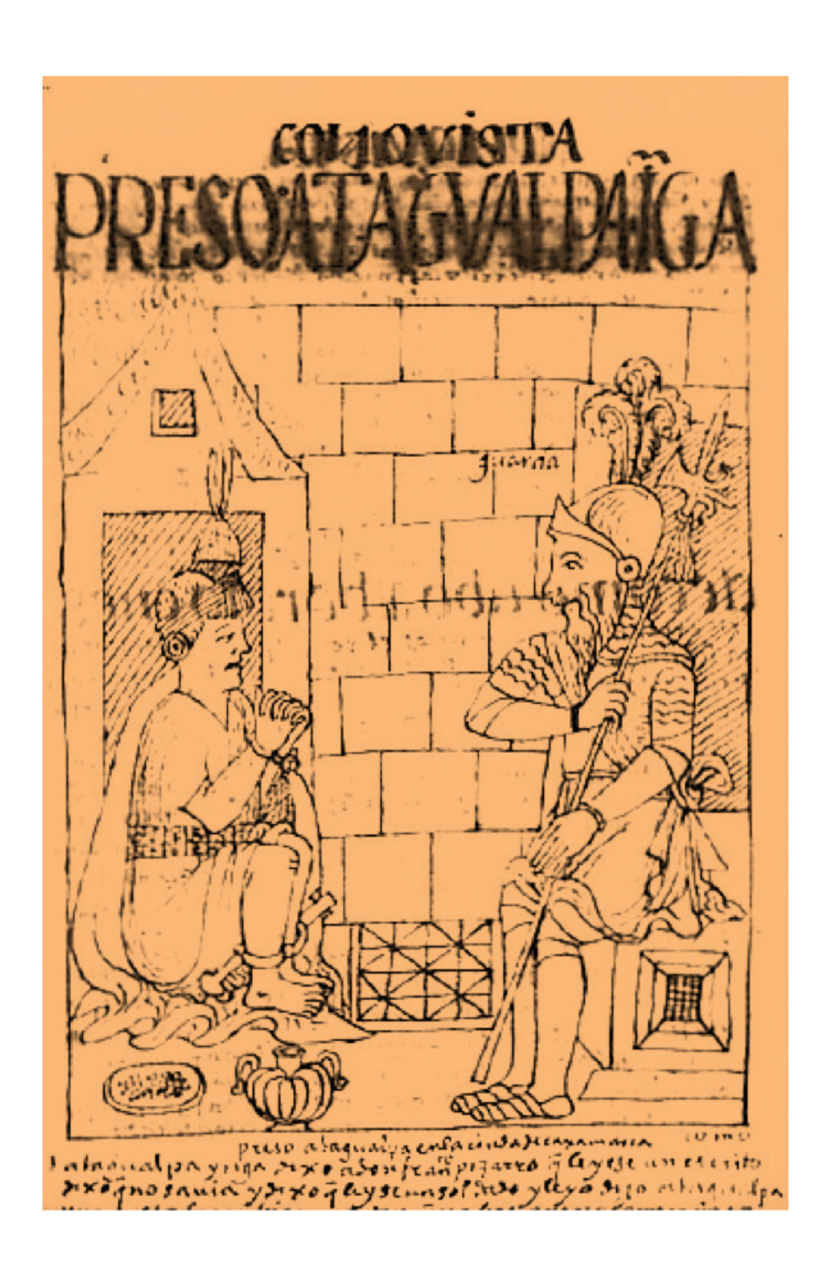


Ilustración N° 30:
Atagualpa Ynga en su prisión en Cajamarca.

Dibujo tomado con licencia de la Biblioteca Real de Dinamarca, Copenhagen, GKS 2232 4to: Guaman Poma, *Nueva corónica y buen gobierno* (1615), f. 387 [389], dibujo n° 155.

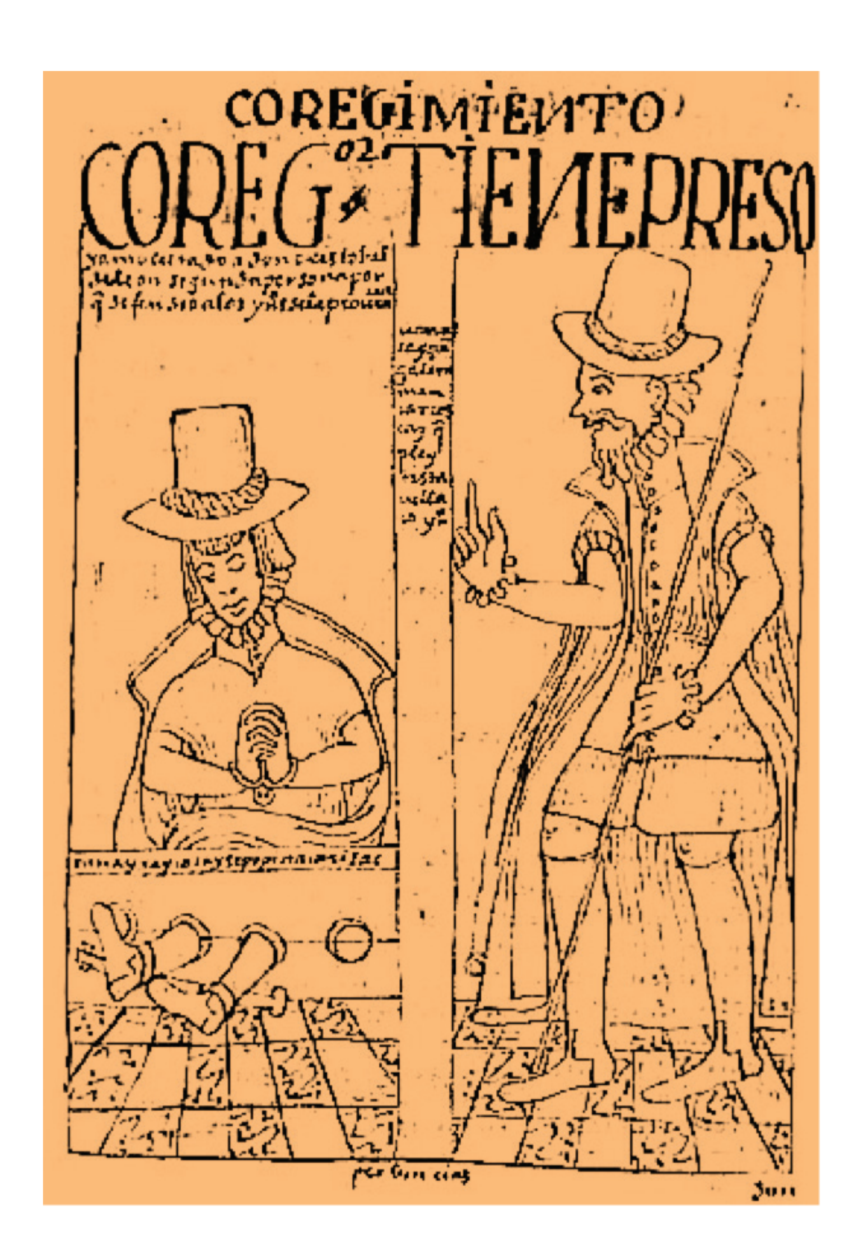


Ilustración N° 31:
Don Cristóbal de León, discípulo y aliado del "autor Ayala", aprisionado por el corregidor porque defiende a los indios de la provincia. "¡Te voy a colgar, bellaco indio!" amenaza el corregidor. "Por mi gente voy a sufrir en este cepo", responde Don Cristóbal.

Dibujo tomado con licencia de la Biblioteca Real de Dinamarca, Copenhagen, GKS 2232 4to: Guaman Poma, *Nueva corónica y buen gobierno* (1615), f. 494 [498], dibujo n° 200.

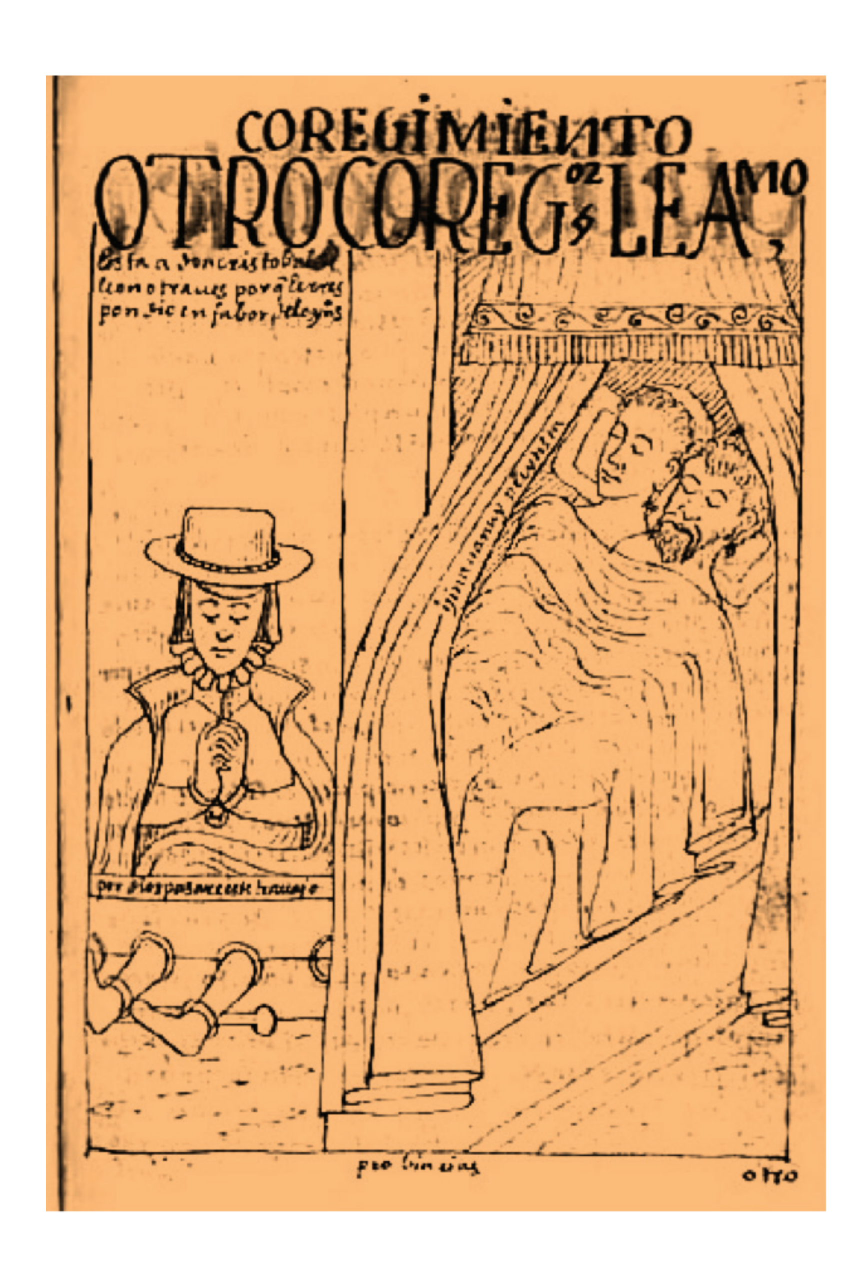


Ilustración N° 32:
Un corregidor duerme tranquilamente al lado de su mujer, mientras don Cristóbal de León sufre castigo por defender a los indios.

Dibujo tomado con licencia de la Biblioteca Real de Dinamarca, Copenhagen, GKS 2232 4to: Guaman Poma, *Nueva corónica y buen gobierno* (1615), f. 496 [500], dibujo n° 201.



Ilustración N° 33:
La criolla (o mestiza o mulata) soberbiosa, “enemiga de los pobres indios”.

Dibujo tomado con licencia de la Biblioteca Real de Dinamarca, Copenhagen, GKS 2232 4to: Guaman Poma, *Nueva corónica y buen gobierno* (1615), f. 540 [554], dibujo n° 219.

CAPÍTULO 14
Violencia y rutina en los Andes (siglo XVI)

14.1. ¿Rutina o *banalidad del mal*?

En la primera parte de este libro se analizó como el ejercicio de la violencia podía devenir en un comportamiento banal.[1078] A decir de Hannah Arendt —quien se adentró a la banalidad de la maldad en los nazis— la violencia en sus peores formas se perpetró de una manera banal cuando los individuos que la llevaban a cabo lo hacían de una manera irreflexiva, maquinista, solo por el mero afán de cumplir un deber o acatar órdenes que esos mismos individuos entendían como incuestionables.[1079] Por ello, este último capítulo pretendió llamarse *La banalidad del mal en los Andes*, para justamente poder enmarcar varios casos de crueldad extrema que se buscan analizar de manera discursiva en esta sección.

Pronto se cayó en la cuenta de que tal término (y el título pensado) no puede calzar para definir la violencia atroz que emana del discurso de los documentos del siglo XVI y XVII y esto porque, justamente, *no es banal*. Y no lo es puesto que la política y el discurso oficial con respecto al indio intentaron, por todos los medios, aplacar la violencia en los Andes. Es decir, el discurso oficial de la Monarquía católica se resumía en evangelizar,

1078 Véase el capítulo 2 de la *Primera Parte* de este libro.
1079 Hannah Arendt. *Eichmann en Jerusalén*. Barcelona: Debols!llo, 2006 [1963], pp. 341-434.

salvar y proteger al indio; pero la praxis apuntó a otra dirección. De esa manera, el hispano que maltrataba a un indio lo hacía a conocimiento que estaba defraudando lo dispuesto por el Monarca Hispano, no solo para el bien del reino sino —esto ya es algo religioso—para la tranquilidad de sus propias almas —incluyendo hasta la del mismo rey— puesto que todos los hispanos y/o blancos tenían en sus manos el deber moral de salvar de la infidelidad a los naturales y de llevar a esta parte del mundo a la civilización y a la policía.[1080]

Lo que se percibe, más bien, es un agotamiento del lenguaje, es decir, el caso omiso a esa legislación y a esa intención de reivindicar al indio, de hacerlo avanzar en su equiparación plena con cualquier otro hispano. Ya se ha señalado como hasta los propios tratadistas de época no podían hacer encajar en sus argumentos el hecho de que el indio haya sido considerado vasallo libre del rey pero que, a pesar de ello, tenía que trabajar y pagar tributo a la par de otras restricciones.[1081] Asimismo, se ha sido prolijo en estudiar crónicas y memoriales que acusaban la violencia y las injusticias hacia el indio sin que se llevase a cabo una política realmente efectiva de hacer cumplir los deseos cristianos del monarca de que no se maltrate a sus súbditos indianos.

En ese sentido, surge lo que aquí se denominará una *rutina* de la violencia hacia el indio. Tal idea tiene que ver, en un primer momento, con conquistarlo y, luego —cuando ya estaba asentado el poder virreinal— con dañarlo y forzarlo a una serie de tropelías ya casi de una manera cotidiana; ya sea por afán de lucro, por evangelizarlo a la fuerza o simplemente por tenerlo como indigno de compartir la humanidad con los hispanos y/o blancos.

Esto es lo que los historiadores han denominado el *hecho colonial*.[1082] Este libro aún está lejos de poder sustentar los orígenes o la conceptuali-

1080 El primer gran corpus de disposiciones que buscaron defender al indio de una manera universal son las denominadas *Leyes Nuevas* de 1542.

1081 Véase el capítulo 8: "La dignidad humana como freno a la violencia" de la *Tercera parte*. Específicamente el parágrafo "El indio miserable" y, dentro de él, el análisis de la *Política* de Solórzano y Pereyra.

1082 Karen Spalding define el hecho colonial de esta manera: "No hay mejor definición de un sistema colonial que la siguiente: es un sistema en el que una población que habita el mismo espacio habitado por otro grupo se le bloquean los beneficios del sistema por ciertas faltas y carencias que los primeros, los supuestos superiores, compensan por

zación precisa de ese hecho colonial, pero es muy probable que la rutina de la violencia hacia el indio haya socavado la credibilidad en un sistema corporativo que se proclamaba todo lo contrario, es decir, un gran cuerpo social —jerarquizado totalmente— definido por sangre y privilegios de casta en el que todos tenían un grado de honor que defender. Desde el virrey hasta el negro esclavo se desenvolvían en la lógica del honor y en la que éste tenía que ser defendido por mucho o poco que se tuviese.[1083]

El indio no solo tenía derechos, tenía —además— una enorme legislación a su favor, protectores de oficio y la facultad de poder litigar y acusar a todos quienes ellos creían les hacían daño. De la misma manera, el indio andino-peruano tenía algo que es fundamental y que tal vez requiera mucho más estudios: una sólida representación política. El natural *existía* como tal porque también había una voz que lo proclamaba. Tal voz salía de su nobleza constituida por los descendientes de los Incas y de los curacas del Reino. En ellos también recaía la responsabilidad de elevar la dignidad de sus vasallos en nombre del Monarca Hispano.

No obstante, a medida que el siglo XVII avanzaba, esa nobleza comenzaba a ser marginada y desoída, de manera muy sutil, más no por ello menos notoria. Los curacas, sobre todo los más adinerados y de mejor prosapia, querían ser recibidos por el Rey, que se les creara una orden militar, que sus súbditos pudieran ingresar a las estados eclesiásticos y que se les considerará cristianos plenos para salir, de una vez por todas, de ese estado de minusvalía que habían adquirido desde 1532.

Sobre eso último, aunque en las sociedades estamentales de Antiguo Régimen los ascensos en la pirámide eran prácticamente imposibles, todo parece indicar que la gente andina —tras más de un siglo de evangelización y civilización— creía que podía alcanzar esa mayoría de edad que el cura y el letrado le decían no tener. Sin embargo ocurrió todo lo contrario, aquellos agentes de la administración que debían defender, proteger y

---

su sola presencia y a cambio de que los supuestos inferiores los mantengan con su trabajo y producción". En Karen Spalding. "Los Derechos Humanos, el Estado colonial y la condición de los indios en el Perú del siglo XVI". En Claudia Rosas (ed.). *Nosotros también somos peruanos*. La marginación en el Perú, siglos XVI a XXI. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2011, p. 60.

1083 Véase Lyman L. Johnson y Sonya Lipsett-Rivera (eds.). *The Faces of Honor. Sex, Shame, and Violence in Colonial Latin America*. Albuquerque: University of New México Press, 1998.

enaltecer al indio eran los que más violencias les hacían. En primer lugar estaba el conquistador, que apeló a la fuerza bruta pues, en su idea de guerra santa, creyó firmemente que arremetía contra idólatras paganos que ofendían, con su sola existencia, a Cristo. También estaba el otro conquistador que solo por la más mundana codicia se protegía en el anterior argumento para torturar al indio y sacarle, de paso, todo tipo de riqueza. Luego, apareció en escena el encomendero a quien se le había revestido de funciones nobles: debía proteger y evangelizar al indio, no menos que atraerlo a la civilización, pero sus fines pronto se fueron pervirtiendo y quedaron de lado solo por el abuso.

Entre una y otra figura estaba el sacerdote que era el más llamado a ser el nexo político entre los indios y los demás agentes de la estructura social pero, ya lo estamos viendo, en muchos casos, ellos resultaban ser verdaderos expoliadores de los indígenas en quienes éstos sacerdotes descargaban su cólera y frustración. El caso de estos últimos resulta ser más triste puesto que ellos estaban al tanto de la doctrina (religiosa y política) de lo que debía ser el trato con el natural. En otros casos, era el mismo curaca que también caía en el juego de la violencia hacia el indio, esto por simple codicia, por no defraudar a los hispanos o, simplemente, por un delirio de superioridad tiránica.

Empero, la constante, en todos los casos, es la rutinaria violencia. Todos los personajes que se han mencionado tenían un contacto cotidiano con el indio pero en esa cotidianeidad se impuso, no el buen gobierno que un rey dictaminaba desde la corte madrileña, sino la ausencia de la ley y el irrespeto de los fueros, haciendo que las relaciones sociales entre uno y otro grupo se vieran revestidas de la tiranía más cruel. Desde 1660 se fue abriendo el abismo que separaría la buena intención política de la Monarquía y la más pura razón de estado.[1084] Asimismo, se va alzando la imagen del rey-niño o del rey ingenuo que, aunque depositario de la

1084 No en vano ya desde esa década pueden rastrearse las primeras rebeliones de indígenas en el Perú virreinal. Ana María Lorandi lo señala así: "En el siglo XVII hubo diversos conatos de levantamientos indígenas a veces con el declarado propósito de matar a todos los españoles para recuperar la autonomía política. En general fueron rápidamente desbaratados". Véase Ana María Lorandi. "Crónica de una Emancipación anunciada. Rebeliones y conflictos en el Perú del siglo XVII". En http://www.fas.harvard.edu/~icop/anamarialorandi.html (visto el 2 de marzo del 2014).

justicia que Dios ha otorgado al mundo, vive engañado, rodeado de gente malvada que permite los abusos hacia los indios del Nuevo Mundo.[1085] No obstante, esto es solo pura retórica: el cambio dinástico de 1700 ya anunciaba el principio del fin de las relaciones entre los distintos estamentos del cuerpo indiano y la sacralidad de la figura mayestática. El punto de quiebre, sin dudad, lo darán los Borbones hacía 1750 con una política que más entendía al Nuevo Mundo con una mera colonia a la cual solo había que explotar en recursos y gentes.[1086]

14.2. El día a día de la violencia en la Conquista inicial

Desde que Francisco Pizarro se embarcó para la Conquista del Perú, la reina ya había mostrado una gran preocupación por cómo el futuro marqués trataba a los indios. A través de cédulas y comunicaciones mayestáticas se le había señalado de manera muy clara que de ninguna manera debía poner a trabajar forzadamente a los naturales ni mucho menos maltratarlos ni obligarlos a que se muevan de sus sitios de origen. Es más, ni siquiera debían los conquistadores insultar a los nativos pues ese tipo de conducta deservía no solo a los reyes sino a la Majestad de Dios. [1087]

1085 Ya en su *Memorial*, fray Buenaventura de Salinas asociaba la imagen del rey —recogiendo para esto una imagen usada por Quevedo en su *Política de Dios*— con la de un pastor que se quedaba dormido y dejaba sus ovejas a merced de los lobos. Véase Buenaventura de Salinas y Córdova. *Memorial de las Historias del Nuevo Mundo. Piru*. Edición y estudio preliminar de Warren L. Cook. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1957 [1630], p. XXVI. El mismo Fray Buenaventura se metió en un problema muy serio al pronunciar un sermón en la ciudad del Cuzco el 28 de febrero de 1635 en el que sostenía que el rey actuaba tiránicamente al enviar personas en su nombre que solo venía a explotar a los criollos y a los indios. Véase "Información de las palabras que predicó Fray Buenaventura por otro nombre Sancho de Salinas contra el Rey Nuestro Señor que Dios prospere y guarde por muchos años". AGI. Audiencia de Lima, 305, 1635, *passim*.

1086 Véase mi artículo Eduardo Torres Arancivia. "La imagen del rey en un siglo de rebeliones. Poder, buen gobierno y tiranía en el Perú Borbónico". *Diálogos* (Lima). N° 4, 2006, pp. 107-134.

1087 Véase "Real Cédula al gobernador o juez de residencia de Tierra Firme para que vea la conducta y proceder de Francisco de Pizarro en la Isla de las Flores para con los indios y le ponga remedio". AGI. INDIFERENTE,415,L.1,F.135V-137R, 28 de setiembre de 1532.

Asimismo —ya se ha señalado— Pizarro, en su accionar, debía moverse bajo los parámetros de la guerra justa, de ahí que se le haya ordenado por Real Cédula que siempre llevara consigo el texto del *Requerimiento* de Palacios Rubios. Qué se tenga en cuenta que se entendía que la primera misión de los conquistadores no era el ganar oro y plata, eso —por lo menos en el discurso— estaba en segundo lugar. Lo primordial era salvar el alma de esos hombres, mujeres y niños, que se tenían por bárbaros y a los cuales había que cristianizar.

Sin embargo, el conquistador se comportaba de una manera muy distinta a lo que el plan de la Monarquía le había impuesto. En la mentalidad de Pizarro y sus hombres se impuso un pragmatismo de guerra y un afán por obtener la riqueza que puso en un tercer lugar la evangelización del indio con su consecuente elevación de dignidad y buenos tratos hacía esa gente.

Quienes se adentren al análisis del discurso de las crónicas de los aurorales días de la Conquista descubrirá una pasmosa relación de crueldades y violencias que, salvo contadísimas excepciones, provocan la indignación o malestar de quienes están relatando (muchos de esos escribientes, testigos de los hechos).[1088] La mayoría de esos testigos describen el maltrato hacía el indio de una manera extremadamente fría. En sus escritos, la violencia aparece rutinaria y da la impresión de que no mueve a escrúpulos. Lo que se quiere poner de relieve en esta sección es justamente eso, ese discurso frío que no toma partido en contra de la violencia hacia el indio sino que la asume como las contingencias de la guerra o como mero mecanismo para que el español pueda maximizar sus ganancias a través de la explotación del otro.

En la *Carta* de Hernando Pizarro, se entiende que es natural para el cronista el proceder de su pariente lejano quien no tiene reparos en dar tormento a indios para que le revelen información, ya sea sobre la figura

1088 Ya se ha anotado que una notable excepción es la persona de Cieza de León quien muestra escrúpulos frente a las crueldades que está observando. En un pasaje llega a decir que todo lo malo que le pueda estar pasando a los hispanos en el Perú (las Guerras Civiles, por ejemplo) es castigo de Dios por sus tiranías y excesos hacia los indios. "No se engañe ninguno —dice Cieza— en pensar que Dios no ha de castigar a los que fueren crueles para con estos indios". En Pedro Cieza de León. *Crónica del Perú. Primera Parte.* En *Biblioteca de Autores Españoles*. Vol.XXVI. T. I. Madrid: Atlas, 1947 [1553], Cap. CXIX.

de Atahualpa o sobre sus movimientos militares.[1089] No hay una descripción de esos tormentos, pero según la usanza de la época éstos se daban aplicando cuerdas que se ajustaban para penetrar la carne de muñecas y tobillos, echando cebo ardiendo en el vientre o poniendo fuego en los pies.[1090] Hernando Pizarro tiene un gran desprecio por los indios pues los considera alevosos y que, permanentemente, están a la espera de poder darles un gran golpe, único y decisivo, a los hispanos. Además, los tiene como hombres a las órdenes de un tirano (Atahualpa), seguidores del demonio o simple embaucadores. En este cronista no hay una equiparación en cuanto a honor militar se refiere, él está luchando con bárbaros peligrosos que no tendrán ningún reparto en matarlo a él cuando se dé una oportunidad.

Cristóbal de Mena también fue testigo de tormentos a los indios.[1091] Como su colega anterior, Mena tampoco parece inmutarse por la práctica, más bien la entiende como parte del deber de un soldado para poder sacar información útil al enemigo. El cronista, profundiza el caso narrado en la *Carta* de Pizarro y añade el detalle del posible método de tormento: amarraron a los indios a unos palos y los comenzaron a quemar. Mena se lamenta de que no se les haya podido sacar algo más de información a esos pobres indios, por más fuego que se aplicó, aunque después parece enorgullecerse —cuando sus compatriotas llegan a un pueblo— y descubren que los datos obtenidos de los torturados eran ciertos.

En otro pasaje Mena vuelve a describir otro cuadro de tormento. Esta vez se trata de la tortura a Calcuchimac quien ha traído a los hispanos parte del oro de Atahualpa; como los hispanos no están satisfechos con la cantidad, creen que el indio está escondiendo el precioso metal, de ahí que lo amarren a un palo y —frente al Inca— amenazan con hacerlo arder. Atahualpa, aplicando todo su poder de gran señor, ordena a su capitán que no diga nada puesto que no creía que los soldados fueran a cumplir

1089 Hernando Pizarro. *Carta*. En *Biblioteca Peruana. Primera Serie*. Lima: Técnicos, 1968 [1533], pp. 120, 125.

1090 Véanse por ejemplo los tormentos que los hispanos usaron en Nueva Granada según el testimonio de Bartolomé de las Casas en *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. 1552, f. 44/v.

1091 Cristóbal de Mena. *La conquista del Perú*. En *Biblioteca Peruana. Primera Serie*. Lima: Técnicos, 1968 [1534], pp. 139, 140.

con su amenaza. Cuando el desdichado indio sintió el calor de la lumbre que le empezaban a poner, le pidió a Pizarro que sacaran de su presencia al Inca para que así pudiese confesar.[1092]

Este pasaje es interesante puesto que confirma que los hispanos fueron muy dados a usar el fuego en sus torturas, tal vez porque entendían que lo estaban aplicando a cuerpos paganos o porque entendieron el gran valor que la gente andina le daban al cuerpo en el sentido de que éste nunca "moría" y por lo tanto había que preservarlo a toda costa. Luego, líneas más abajo, se sabe que Calcuchimac quedó muy mal herido, "assi medio quemado", pero que, a pesar de ello, no perdió el respeto de su gente.[1093]

Francisco de Jerez, por su parte, es uno de los pocos que dan detalles sobre cómo fue el día después del encuentro entre Pizarro y Atahualpa.[1094] Estando la plaza llena de cadáveres, los españoles le ordenan a los indios que habían capturado que se dediquen a recoger los despojos. Luego, el cronista —no en vano escribano del Conquistador— trata de pintar a un Pizarro respetuoso de las leyes de la guerra: sus hombres le dicen que es menester matar a esos prisioneros o, por lo menos, cortarles las manos a lo que, en este relato, el Conquistador se niega por considerarlo "tan grande crueldad". Inmediatamente, Jerez pone en la boca de Pizarro un discurso cristianísimo en el que les dice a sus hombres que confíen en Dios, que de ellos será la victoria y que no caigan en las mismas crueldades de "aquellos bárbaros infieles".

La muerte de Calcuchimac es uno de los momentos de mayor crueldad que se pueden encontrar en el discurso de las crónicas indianas. Caído este capitán en desgracia frente a los conquistadores, deberá afrontar su destino. Si cabe un ejercicio de equiparación ucrónica bien puede decirse que el final que tuvo Calcuchimac hubiese sido uno muy similar al que habría tenido Atahualpa de no haberse sometido de forma casi absoluta a los designios hispanos. Pedro Sancho de la Hoz es quien ofrece un recuento detallado de la muerte de este capitán inca. Para el cronista, Pizarro

1092 Cristóbal de Mena. *La conquista del Perú*. En *Biblioteca Peruana. Primera Serie*. Lima: Técnicos, 1968 [1534], p. 160.

1093 Cristóbal de Mena. *La conquista del Perú*. En *Biblioteca Peruana. Primera Serie*. Lima: Técnicos, 1968 [1534], p. 162.

1094 Francisco de Jerez. *Verdadera Relación de la Conquista del Perú*. En *Biblioteca Peruana. Primera Serie*. Lima: Técnicos, 1968 [1534], pp. 231, 232.

actuó justamente con respecto al tormento a ese indio. En su relato, el conquistador aparece recriminando a su prisionero, diciéndole que él le había ofrecido amistad y buen trato; no solo eso, le había perdonado algunas traiciones "creyendo que siempre se iba a emendar" pero que, sin embargo, el indio siempre se había mostrado alevoso y ladino. La sentencia de Pizarro es durísima:

> Te haré quemar vivo, porque has sabido guardar tan mala amistad que a nombre del César mi señor concerté contigo.

A Calcuchimac lo acusan de traidor y en su persona, los hispanos entienden que harán justicia. La sentencia de Pizarro se cumple y Sancho de la Hoz la describe como la muerte de un verdadero tirano idólatra: nadie lo defiende, tanto así que se menciona que son sus propios parientes los que apiñan la leña para prenderle fuego. El único que parece compadecerse es el sacerdote quien, de nuevo con un *lengua*, trata de que el indio se convierta para que, de esa manera, pudiese salvar su alma. Aquí el cronista reconoce que Calcuchimac se resiste a la evangelización aduciendo que no entiende nada de lo que se le está diciendo. Cuando las llamas comenzaron a consumir al indio, éste comenzó a clamar a Pachacamac (a quien los hispanos tenía como la más clara prueba de la presencia demoniaca en los Andes) y el auxilio de Quisquis.[1095]

Pedro Pizarro, es un caso impresionante. Él escribe desde su vejez, no obstante, su memoria —prodigiosa sin dudas— ha guardado cada detalle, incluyendo el de las crueldades de sus compatriotas que el otrora guerrero narra como quien contase la historia de una gran epopeya, aunque a veces parece discurrir en sus palabras cierto escrúpulo. Así, Pedro Pizarro recuerda que en La Chira, Pizarro receloso de unos curacas, condenó a muerte a trece de ellos y les dio garrote y luego los quemó. Aquí el trato que propina el conquistador a esos curacas es el de una extrema justicia militar que se suma al desprecio que siente por esta gente en virtud a su barbaridad y gentilidad. El hecho de que esos indios, después de muertos,

1095 Pedro Sancho de la Hoz. *Relación para Su Majestad*. En *Biblioteca Peruana. Primera Serie*. Lima: Técnicos, 1968 [1534], pp. 308-309.

hayan sido quemados, abona la idea de que el Conquistador no guarda ninguna piedad para sus enemigos infieles.[1096]

Luego en el relato de Pedro Pizarro aparece esa violencia rutinaria, esa que justamente por ser de todos los días genera en los naturales solamente miedo. Al orejón Apo, Hernando Pizarro lo derriba al suelo y lo muele a golpes. En otro pasaje, un indio curioso se atreve a tocarle la barba al mismo conquistador y éste, que al parecer era cruel en sus tratos, responde propinándole muchos bofetones. Sorprende que Pedro Pizarro reconozca que el ajusticiamiento de Atahualpa haya respondido a cuestiones mucho más pragmáticas que legales: a su entender, todos los hispanos estarían en peligro mientras el rey inca siguiese con vida. En ese sentido, para el soldado-cronista la vida del Inca ya estaba perdida desde que fue capturado.[1097] No obstante los pasajes más terribles de la violencia en la crónica de Pizarro recién estaban por aparecer.

Enterado el Marqués Pizarro que los indios le habían matado a un negro y a un caballo decide cobrar venganza en una de las mujeres de Manco Inca,

> […] Y atándola en un palo, unos cañares la varearon y flecharon hasta que murió. Decían los españoles que allí se hallaron que nunca esta india habló palabra ni se quejó, y así murió de varazos y flechazos que le dieron ¡Cosa de admiración que una mujer no se quejase ni hablase ni hiciese ningún mudamiento con el dolor de las heridas y de la muerte![1098]

En este pasaje Pedro Pizarro está recordando un momento atroz del que se desprenden varios significantes. En primer lugar es recurrente encontrar en los testimonios de época el desprecio con el que el conquistador trataba a las indias. Si ya la vida de un indio no les parecía tan valiosa,

1096 Pedro Pizarro. *Relación del descubrimiento y conquista de los Reinos del Perú*. Edición de Guillermo Lohmann Villena. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1986 [1571], pp. 28, 27, 31.
1097 Pedro Pizarro. *Relación del descubrimiento y conquista de los Reinos del Perú*. Edición de Guillermo Lohmann Villena. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1986 [1571], pp. 28, 27, 31, 62.
1098 Pedro Pizarro. *Relación del descubrimiento y conquista de los Reinos del Perú*. Edición de Guillermo Lohmann Villena. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1986 [1571], p. 200.

la de una india lo era menos. A ellas las usaban como objeto de escarnio (tal cual se ha visto) o como receptáculos de sus más bajas pasiones. En segundo lugar, aquí la muerte es más cruel aun, no solo por la manera tan malvada en que ésta es llevada a cabo, sino que Pizarro se afana mucho en dejarle la ejecución a los indios cañares flecheros que —por ese entonces— eran tenidos como bárbaros por los propios incas, más aun, los que estaban de *mitmas* en el Cuzco y que se pasaron rápidamente al bando colaboracionista de los hispanos y que por ello eran repudiados por los quechuas que los tildaban de animales. De ahí que la muerte de esa gran señora haya estado revestida de tanta indignación.

Pero la crueldad de Francisco Pizarro hacía las mujeres incas no solo quedó ahí. Él también es responsable de la muerte de la señora Asarpay, una de las hermanas de Atahualpa. El cronista en esta sección ofrece datos de por sí, truculentos. Al parecer esta india principal era deseada por uno de los hombres de Pizarro quien se la pidió sin ningún reparo. Enterada la mujer que el Marqués la había, prácticamente, cedido, escapa hacia Cajamarca, donde el también cruel Melchor Verdugo la encuentra y la manda hacia Lima. En la nueva capital hispana —dice Pizarro— la mujer del Conquistador —a la sazón Inés, otra de las hermanas de Atahualpa— le achaca a Asarpay el cerco de Lima y que era menester deshacerse de ella. Inmediatamente el Marqués-Gobernador ordenó que la desdichada se le diera garrote. No obstante, a Pedro Pizarro le vino la lástima en su ya convaleciente vejez. Así lo hace saber: "E querido decir esto de estas dos señoras que así mataron tan sin consideración y mirar que eran mujeres y sin culpa".[1099]

1099 Pedro Pizarro. *Relación del descubrimiento y conquista de los Reinos del Perú*. Edición de Guillermo Lohmann Villena. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1986 [1571], p. 201.

14.3. La violencia cotidiana desde la perspectiva lascasiana[1100]

Esta sección se adentrará a discursos en los que el escrúpulo y el estupor se aúnan para denunciar las violencias del tiempo de la conquista inicial. Los autores de tales documentos parecen recoger la impronta de indignación dejada por Bartolomé de las Casas. Como es de esperarse, los hombres que escriben tales alegatos van en pos de su Monarca para que éste como Príncipe Cristiano ponga fin a las tiranías que devoran a los Andes y su gente. Son documentos potentes y tal vez exagerados no obstante revelar una esencia auténtica, sincera y verdadera y tal potencia es tal pues el lenguaje busca conmover a la conciencia real para que su poderosa mano ponga fin a tanto exceso y pecado en esta parte del mundo.

14.3.1. Violencia y remedio en la *Relación* del Provisor Luis de Morales (1541)

Raúl Porras y Guillermo Lohmann no pudieron ser más contundentes en el símil: para ambos historiadores, el provisor del Cuzco, Luis de Morales fue "el de Las Casas del Perú".[1101] No obstante, la fuerza de la comparación va más allá si se considera que el alegato en defensa de los naturales peruleros lo redactó este clérigo en 1541, cuando la *Brevísima relación* del "Apóstol de los indios" estaba en borrador. Evidentemente, la intención de Morales no era la publicación de su escrito, pero sí que éste fuera conocido por el Rey, a quien estaba dirigido.

Bajo el título de *Relación que dio el provisor Luis de Morales sobre las cosas que debían proveerse para las provincias del Perú*[1102], título que fue puesto por los modernos catalogadores del archivo hispalense, se halla

1100 Documentos de estela lascasiana son documentos, que a decir del historiador Guillermo Lohmann, recibieron una clara influencia de la prédica de Bartolomé de las Casas. Véase Guillermo Lohmann Villena. *Notas sobre la estela de la influencia lascasiana en el Perú*. Madrid: Instituto Nacional de Estudios Jurídicos, 1971.

1101 Raúl Porras. *Crónicas perdidas, presuntas y olvidadas sobre la Conquista del Perú*. Lima: Biblioteca de la Sociedad Peruana de Historia, 1951; Guillermo Lohmann, "Notas sobre la estela de la influencia lacasiana en el Perú". En *Anuario de Historia del Derecho Español*. Madrid, 1971, p. 381.

1102 A.G.I. "Representación de Luis de Morales, provisor: indios de Perú", Patronato,185,R.24, 1541.

signado este manuscrito de una treintena de folios que, a la postre, sería utilizado por Prescott[1103] y Cappa[1104]; estudiado por Porras[1105], editado por Lisson[1106] y analizado por Lohmann[1107]. A ellos se han sumado, los escrutinios de Vargas Ugarte[1108], Murra[1109] y otros tantos que solo lo citan de manera referencial para decir que en ese documento se halla un sentido alegato a favor de los indios peruanos o ver en él asuntos muy específicos.

Solo Raúl Porras se dedicó a explayarse un poco más sobre la importancia de esta relación. Lo hizo a sabiendas de que este documento había pasado casi desapercibido y tal vez puede decirse que ocurre lo mismo hoy en día.[1110] Sin embargo, las páginas del escrito del padre Morales conducen al interesado por el sendero de la violencia más descarnada que la población andina hubo de sufrir en un mundo que se estaba estructurando y que, debe tenerse en cuenta, era anterior al de las llamadas *Leyes Nuevas*.

En sus *Crónicas perdidas*, el antedicho historiador hace una reseña biográfica con los poquísimos datos que han sobrevivido del provisor. Es probable, dice Porras, que Morales se haya criado en Sevilla de donde pasó a Santo Domingo donde estuvo casi una década. De ahí se le encuentra como provisor en Puerto Rico, Cuba, Venezuela, Nombre de Dios, Panamá y Nata. Su periplo en el Perú incluyó Puerto Viejo, Tumbes, San Miguel, Trujillo, Los Reyes, Arequipa y Cuzco. En la antigua ciudad de los

1103 William H. Prescott. *Historia de la Conquista del Perú*. Tercera Edición. Madrid: Gaspar y Roig, 1853, p. 186.

1104 Ricardo Cappa. *Estudios críticos acerca de la dominación española en América*. Madrid: Gregorio del Amo, 1890, p. 116.

1105 Raúl Porras. *Crónicas perdidas, presuntas y olvidadas sobre la Conquista del Perú*. Lima: Biblioteca de la Sociedad Peruana de Historia, 1951.

1106 Emilio Lisson (ed.) *La iglesia de España en el Perú: colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú, que se encuentran en varios archivos*. 5 vols. Madrid: Católica española, 1943, vol. 1, t. 3, pp. 48-98.

1107 Guillermo Lohmann. "Notas sobre la estela de la influencia lacasiana en el Perú". En *Anuario de Historia del Derecho Español*. Madrid, 1971, p. 381.

1108 Rubén Vargas Ugarte. *Historia General del Perú. El descubrimiento y la conquista*. Lima: Milla Batres, 1971, tomo, I, p 183.

1109 John V. Murra. *La organización económica del Estado Inca*. Madrid: Siglo XXI, 1989 [1978], p. 247.

1110 Es de notar que tan importante documento solo haya sido utilizado de forma marginal para el sustento de temas muy específicos tales como el sistema de *mitmas* en tiempos del inca y el uso de la coca. Por ejemplo, Phillip T. Parkerson utiliza la relación por las referencias que en ella hay a la hoja de coca en "The Inca Coca Monopoly: Fact or Legal Fiction? *Proceedings Of The American Philosophical Society*. Vol. 127, nº 1, 1983.

Incas, Morales trabajó al lado de Vicente Valverde quien llegó a tenerle mucho aprecio.[1111] Es probable que su afán por defender a los naturales, más allá de lo que pudo haber vivido en las Antillas, haya sido incitado por el dominico Valverde, de quien se sabe escribió algunos memoriales con ese propósito.[1112]

No se tiene noticias del efecto de la *Relación* en los juicios del monarca y sus ministros, salvo algunos detalles; por ejemplo, se sabe que el escrito sirvió como base a las instrucciones que el monarca dio a Cristóbal Vaca de Castro para pacificar al Perú.[1113] El caso es que muchas de las situaciones narradas por el Provisor se vieron resueltas, por lo menos en el plano jurídico, con las *Leyes Nuevas* que se emitieron justamente cuando Morales terminaba de escribir su memorial. En todo caso, tras la redacción del mismo, el sacerdote viajó a la Península para retornar al recién instaurado Virreinato peruano en 1545.

El discurso que dejó Morales es impactante a pesar de su árida forma de escribir. Lo primero que se resalta es la poca caridad que tienen los castellanos por los naturales del Perú. Ante los ojos del lector, éstos aparecen muriendo de hambre ante la indiferencia de los españoles. El escribiente no puede creer que una ciudad que antes había sido de grandes señores ahora se vea transitada por seres miserables que solo pedían limosna con una cruz en las manos:

> Porque en la verdad es gran lástima y de llorar la falta que viene en la tierra por la poca caridad que se tiene con los naturales, porque casi siempre acontece en el Cuzco, adonde todos eran señores, andar con las cruces en la mano demandando limosna en el nombre de Dios y de Santa María.[1114]

1111 Raúl Porras. *Crónicas perdidas, presuntas y olvidadas sobre la Conquista del Perú*. Lima: Biblioteca de la Sociedad Peruana de Historia, 1951, pp. 55-59.

1112 "Carta del obispo D. Fray Vicente de Valverde a S.M. los Reyes, 28 de noviembre de 1539". En Rubén Vargas Ugarte. *Historia General del Perú*. *El descubrimiento y la conquista*. Lima: Milla Batres, 1971, tomo I, pp. 284-288.

1113 Lydia Fossa. *Narrativas problemáticas. Los incas bajo la pluma española*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú e Instituto de Estudios Peruanos, 2006, p. 132.

1114 P. 49. De aquí en adelante usaremos la trascripción que aparece de este documento en Emilio Lisson (ed.) *La iglesia de España en el Perú: colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú, que se encuentran en varios archivos*. 5 vols. Madrid: Católica española, 1943, vol. 1, t. 3, pp. 48-98.

Como en otros documentos ya analizados, en la relación de Morales también aparecen terribles los mastines de los conquistadores que no se cansan en cebarse con la carne de los indios cuzqueños. Lo resaltante aquí —y que el relator deja entrever— es que ya en ese Cuzco quinientista no se estaba en guerra contra los indios y que, sin embargo, los canes eran arrojados hacia ellos muchas veces solo por un afán sádico:

> […] los dichos españoles, por la mayor parte, tienen perros carniceros y cebados en los dichos yndios naturales, que cierto hasta agora se ha hecho gran carnicería en ellos con los dichos perros y más parece crueldad que no castigo, y están de tal manera los dichos perros encarnizados que yendo por la calle o por el campo o por otros cabos los dichos perros denodadamente arremeten con los yndios naturales e les maltratan e los hieren, e no quiero decir que por su pasatiempo algunos sin propósito alguno por hazer sus perros carniceros y feroces asoman los dichos perros a los dichos yndios naturales medio burlando medio de veras porque sus perros estén impuestos.[1115]

Pero la inhumanidad que el relato retrata va más allá de la simple descripción. En ese discurso hay denuncia contundente: el escribiente señala que el Perú se va hundiendo en la "ley de Mahoma"[1116], lo cual aleja a los conquistadores de la virtud cristiana y por lo tanto de toda simpatía humana. El pecado es grave y está diluyendo la justicia de la empresa de la Conquista. Y la responsabilidad de este asunto se acrecienta cuando el Provisor señala que la población andina ha recibido poco del cristianismo católico y que, por el contrario, el actuar de los hispanos se encuentra totalmente alejado de los preceptos básicos de la religión:

> Por quanto los dichos yndios e yndias, naturales de la dicha tierra e prouiencias del Perú an recibido poco fruto de nuestra religión xpiana por ser los que allá vivimos no tan celosos del servicio de Dios […] e por otras faltas que a avido en la tierra y en los españoles que en ella residen según el poco ejemplo que hemos dado.[1117]

1115 P. 49.
1116 P. 50.
1117 P. 50.

La situación es grave puesto que los cristianos aparecen en el relato empeñados, con intención o sin ella, de que los indios no concurran al adoctrinamiento en la fe, lo cual es visto por Morales como una inexcusable falta que está condenando las conciencias no solo de los españoles sino de los inocentes indígenas. Pero lo de la "ley de Mahoma" se lanza como vituperio directo a la vida concupiscente que, según el clérigo, mantienen los hispanos con las indias, a las cuales parecen someter a encierros sucios en sus casas:

> Y cerca desto no quiero decir a Vuestra Magestad los encerramientos emparedamientos que hay en la dicha prouncia de yndias paridas y preñadas en las casas de los españoles con sus camayos y mitayos a las puertas de sus celdas viviendo en la ley de Mahoma vida sucia y torpe a causa de lo cual las dichas yndias e yndios naturales no van a la doctrina ni oír misa a las dichas iglesias.[1118]

A entender del provisor, la ambición, la lujuria y la ausencia de caridad por parte de los españoles son las causas primordiales de la violencia en los Andes de ese entonces. En ese sentido señala cómo los castellanos son dados a matar a los indios por cualquier razón y que tal pecado se agrava cuando a esa sevicia suman la lujuria. El clérigo es recurrente en citar el cómo los europeos no tienen ningún reparo en violentar —sexualmente, se entiende— a las indias, volviéndose tal acción tan recurrente que ya muchos llegaban a pensar de "que no es pecado".[1119] La ambición se ve reflejada en los robos que realizan los conquistadores a los indios: a ellos se les quita todo, desde los alimentos hasta su ganado y, claro está, se les abruma en la feroz búsqueda de oro y plata, a la que son proclives los primeros castellanos que llegaron a esa zona.[1120]

Tales conductas, en el discurso, no hacen sino activar los mecanismos más elementales de la violencia: el indígena busca defender su dignidad y así no duda, en varias ocasiones, de atacar al hispano abusivo al cual en, en muchos momentos, llega a matar en defensa propia. Ante esa situación Morales no puede sino solamente pedir comprensión y piedad a esos

1118 Pp. 50, 70.
1119 P. 54.
1120 Pp. 52, 56, 62.

indios que actuaron bajo la más férrea de las provocaciones. Asimismo, añade el relator, cuando un indio se atreve a contestar con la fuerza a la violencia de los europeos, éstos regresan a vengarse no solamente de él, sino también de sus mujeres, hijos y parentela. De esta manera, acota el documento, muchos caseríos comienzan a verse despoblados.[1121]

De la misma manera, la *Relación* nos muestra la deshumanización del indígena desde que el hispano lo degrada a la condición de esclavo. Para Morales, tal es una afrenta, puesto que, aunque aún no estaba determinado que los indios debían ser tratados como vasallos libres del Monarca, se entendía que el indio era un ser en minusvalía y que por ello debía ser tratado con respeto. Entonces, el escribiente no puede sino sentirse horrorizado al ver que muchos indios tienen la cara herrada y están sometidos a la más vil esclavitud. Así como el esclavo negro era tratado como un bien mueble, el indígena decayó a ese nivel: era obligado a trabajar sin paga, era usado como prenda de deuda o préstamo y hasta servía de salario para los criados de las haciendas.[1122]

Pero lo que se volvía inconcebible para el provisor Morales era que el indio haya sido sometido a la esclavitud por parte de algunos negros. En un par de pasajes, el relator describe como los negros, sabedores que por fin estaban por encima de alguien, cometían una serie de tropelías hacia las personas de los naturales. Asimismo, el sacerdote ve horrorizado como los guineos no tienen reparos en asaltar a los indígenas y de violar a las mujeres nativas sin que nadie los detenga. En esa lucha, entre estos dos estamentos, la violencia fue el natural resultado: los negros solían matar a los indios porque éstos osaban defenderse.[1123]

A la par, esta *Relación* muestra a una población andina entre dos fuegos. Es el tiempo en el que los conquistadores se están destruyendo entre ellos. Almagro y Pizarro se han enfrascado en una guerra que marcaría el inicio de otras tantas en un territorio que parecía ser tierra de nadie. La autoridad del monarca era solo nominal y simbólica; ese mundo es el mundo dominado por las personalidades caudillistas de unos conquistadores que decían llevar la palabra de Jesucristo pero que sus acciones

1121 P. 64.
1122 P. 60.
1123 P. 56.

se condecían con esos altos preceptos. Como es de entenderse, en esa lucha los indígenas debieron entrar a lidiar por uno u otro bando. Y si, por fortuna, lograban librarse de luchar, debían —luego— soportar el embate de los vencedores que arrasaban con todo lo que ellos poseían.[1124]

Un pasaje terrible es el que delinea Morales cuando describe la matanza de Yucay perpetrada por los hispanos:

> Por quanto en la dicha provincia de el Perú han muerto (dado muerte a) muchos yndios de los españoles Della, unos teniendo autoridad de jueces y otros no la teniendo, especialmente quince o diez y seis señores que mataron agora mordenamente en el valle de Lucay (sic), cinco leguas del Cuzco, estando de paz en la dicha ciudad, habiendo venido de paz debaxo de la palabra de Vuestra Magestad; los llevaron allá so color que les querían dar tierras para que en que sembrasen maíz; dellos ahogaron e dellos, quemaron después que los tuvieron allá; e lo que peor es, e más de llorar es, que ya que lo querían hacer no llevaron sacerdote seglar ni religioso para que los industriase en la fe e fuesen bautizados.[1125]

Ante tamaña injusticia, el clérigo le pide al rey que indague sobre la legitimidad de ese proceso que, a entender de Morales, no tenía ningún sentido y fue cruel en exceso. La prueba sobre ese sentir está en que los hispanos ejecutaron a esos hombres en “mala muerte”, sin bautizo ni confesión. Más aun, añade la narración, esos pobres indios vinieron a los hispanos en paz usando el nombre del rey y apelando a su piedad y aun así fueron muertos de la peor forma. Este proceder, sentencia el cronista, solo atizaba la violencia de una población nativa que se mantenía alzada contra los hispanos y que, antes tales despropósitos, difícilmente iban a regresar a la paz. El recuento ya adquiere un nivel de impacto cuando Morales escribe los nombres de todos aquellos que fueron asesinados de forma tan cruel y alevosa: Ticio, Villa Oma, Tambo.[1126]

Por otro lado, la incomprensión cultural que, claro está, fue el ingrediente primordial de la invasión hispana a los Andes, es figurada en el escrito de Morales en aspectos aún más precisos, a tal punto que ni el

1124 P. 76.
1125 P. 90.
1126 P. 90.

mismo relator (no podía ser de otra manera) se encuentra al tanto de ellos. Por ejemplo, el Provisor narra como en el Cuzco residían unos *yanas* que habían sido traídos por el Inca desde las tierras cañares y Chachapoyas. Tal cual se sabe, esa gente de la ceja de selva del norte del Perú era gente guerrera por excelencia y tal vez, esos *yanas* que en ese entonces residían en la ciudad imperial, eran grandes señores que habían estado al servicio de Huayna Capac a modo de privilegio y/o coacción militar (una efectiva forma de control provincial en base a la tenencia de rehenes ilustres en la capital del imperio) y Morales se da cuenta que en tiempos de este inca estos cañares Chachapoyas tenía muchos privilegios que perdieron tras la conquista. Se desprende del texto, asimismo, que esta gente guerrera intentó, luego, ganarse su sitio en el nuevo orden sirviendo a los cristianos versus las tropas de Manco Inca pero que tras la victoria europea, ellos quedaron en el desamparo y se dedicaron a la depredación en la ciudad del Cuzco por lo que maltrataban a otros indios y por lo que, capturados por los españoles, eran ajusticiados y ahorcados rápidamente.[1127]

Aunque el trabajo forzado hacia los indios es entendido por el relator como una forma de violencia, uno en particular le llama la atención: el de los cargadores. Indirectamente Morales da entender la animalización del indio al señalar que al no haber la suficiente cantidad de mulas en la zona, son los indios quienes deben cargar sobre sus espaldas no solo paquetes y vituallas sino a los propios hispanos, muy dados a ir en andas o hamacas. Evidentemente, este servicio estaba lejos de ser remunerado, todo lo contrario, era forzado so pena de agravios o castigos. De ahí la condena del relator quien pide que ese capricho hispano sea detenido. No solo eso. Pide que ciertas fatigas absurdas terminen por crueles: en ese sentido, pide que no sean los viejos ni las mujeres preñadas las que viajen en pos de entregar el tributo a los hispanos, puesto que el solo viaje ya era causal de muerte para mucho de esos hombres y mujeres.[1128]

No obstante, siendo la *Relación* un testimonio de la violencia en los Andes, también busca ser un remedio y hasta una fórmula de redención. En ese sentido Morales no se cansa en pedir que la evangelización sea llevada con celo y sincero afán. Así pide que haya sacerdotes en todo

1127 Pp. 78-79.
1128 P. 75.

pueblo, que las expediciones a tierras por descubrir siempre cuenten con un clérigo, que toda provincia de tan extensa gobernación tenga un Inquisidor Apostólico y hasta se aventura a pedir que al Perú llegue un Nuncio Apostólico del Papa para que actúe como fuerza moral frente a los españoles.

Pero Morales también entiende que solo la justicia emanada del poder mayestático puede acabar con el escenario pavoroso que él mismo está observando. Así, adelantándose a las *Leyes Nuevas*, es el primero en pedir desde el Perú una Audiencia Real para que imparta justicia, sancione agravios, repare dignidades, en fin, que haga de la presencia hispana en los Andes, una presencia justa ante los ojos de los hombres y de Dios:

> Por tanto; a servicio de Dios y de vuestra Magestad y bien de la tierra, conviene que haya Audiencia e chancillería Real de Vuestra Magestad en la dicha provincia del Perú en la ciudad más conveniente e idónea para que cada uno demande su justicia e le desagravien, y, si apelación oviere de la parte adversa, se la admita.[1129]

En la misma línea se pide que haya un protector de indios, al cual los naturales puedan recurrir para aminorar sus males. Sobre esos protectores, añade el relator, pide que el Rey ordene su incorporación a los cabildos y que éstos procedan del ámbito religioso pues, según Morales, serían los que más enterados de los padecimientos de los indios.

Pero tal vez lo más emocionante del testimonio de Luis de Morales es que él pide recuerdo a todos los que han padecido la violencia en los Andes hasta ese entonces. Es casi un llamado a la redención, una especie de activar la memoria, sobre todo la memoria de los testigos y de los que sufrieron la sevicia como forma de liberación, de ofrenda divina para que esos pecados sean redimidos y para que quienes sufrieron esos males encuentren la paz en la gloria de Dios. Esta vez no es solo la preocupación por los indios, sino que su clamor también contempla el proceder de sus compatriotas, enfrascado en errores y disparates:

1129 Pp. 52-53.

> Por quanto en los términos del Cuzco […] se dio una batalla no tan menos cruel quan torpe por los españoles de una parte el marqués don Francisco Pizarro, con todos sus capitanes, y de otra parte, el mariscal Don Diego de Almagro con todos sus capitanes y secuaces en la dicha batalla murieron casi tanta gente de una banda como mucho y más de la otra, e, porque los dichos difuntos murieron con harto peligro de sus conciencias y ánimas, y para que por los sufragios e por los sacramentos de la Santa Madre Iglesia que Dios Nuestro Señor instituyó sean suficientes y bastantes en recompensa de las culpas y faltas que en esta vida hicieron.[1130]

Así, el preocupado relator pide que se instaure una capellanía y que se rece mucho por las almas de los que murieron en esa gesta. Señala, asimismo, que una ermita se estaba construyendo, muy cerca del sitio de Salinas donde la rota se llevó a cabo, y que su fábrica estuvo a cargo de los indios collas que mostraron mucha devoción para con ese propósito.

Finalmente, el remedio radical que propone Luis de Morales al rey es que su majestad expulse a todo español reacio a dejar sus pecados y malicias. Las últimas líneas cobran mucha emoción porque en esencia son un llamado a la conciencia de todo buen cristiano:

> Todo lo qual es lo que me parece conforme a Dios y a conciencia y, por que venga algún descanso y provecho a los indios naturales de la dicha provincia, pues han sido hartos trabajados y angustiados y fatigados, y a la tierra, pues en si ha sido y es tan abundante y rica y ha de dar el provecho a Vuestra Magestad con ayuda de Dios muy mayor de lo que hasta aquí ha sido.[1131]

14.3.2. "Curando el pasado para ordenar el porvenir". El *Memorial* de Martel de Santoyo (1542)

Cuando el licenciado Alonso Pérez de Martel de Santoyo enviaba su memorial sobre los daños que habría que remediar el Rey para alcanzar el buen

1130 Pp. 58-59.
1131 P. 93.

gobierno del Perú, las *Leyes Nuevas* ya estaban siendo promulgadas.[1132] En todo caso, el testimonio de este letrado pone de manifiesto esa violencia rutinaria que ya había cobrado ribetes de escándalo pues tenían que ver con la explotación y la muerte de los indios, a pesar de que la tierra ya estaba conquistada y en vías de ser pacificada. Ante ese panorama, que Martel de Santoyo está viendo día a día, el pedido al Monarca va directo y sin tapujos: todos estos excesos son casos y negocios que el rey debe remediar puesto que, de no ser así, la conciencia del rey se verá cargada.

Tras señalar, de manera sutil por cierto, de que el alma de rey podría condenarse al permitir tales tropelías a los indios, Martel de Santoyo cuestiona de manera dura el proceder de sus compatriotas, sobre todo en un aspecto: el de la hipocresía. Todos ellos se proclaman cristianos pero su comportamiento se condice con todo lo estipulado por Jesucristo. La destrucción de los indios se hace todos los días, ya es conducta cotidiana y nadie parece tomar cartas en el asunto. La lista que hace Santoyo es larga y dura: al indio se le roba, se le maltrata (en acción y palabra), se le priva de su libertad, se le da tormento para sacarle información sobre vetas de oro y plata, se les viola a sus mujeres y a sus hijos se les somete a cruel servidumbre. Todo este accionar es un proceder pecaminoso y lo es tanto —y aquí viene lo más grave— porque provoca que los indios se cuestionen sobre la bondad eterna del Dios cristiano. Según Martel de Santoyo, los naturales del Perú ya se están preguntando "¿quién es el Dios de los cristianos que permite todo esto?"[1133]

En Martel de Santoyo hay una propuesta realmente innovadora. Este hombre analiza su presente y lo entiende como el momento clave para cualquier transformación. No obstante, en él también hay un llamado a la vivencia de la memoria para que no se olviden las crueldades del pasado y

1132 Alonso Pérez de Martel Santoyo. *Relación que hace Su Majestad el licenciado Martel de Santoyo sobre lo que debe proveer y remediar en los Reynos del Perú y en otras partes*. En Emilio Lisson (ed.) *La iglesia de España en el Perú: colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú, que se encuentran en varios archivos*. 5 vols. Madrid: Católica española, 1943 [1542], vol. 1, t. 3, pp. 99-120. Guillermo Lohmann nos da algunos detalles sobre la biografía de este jurista: "Letrado que asesoró al Cabildo de Lima en 1544 y que emitió un dictamen contra la validez de los mandatos del virrey depuesto, Núñez Vela". En Guillermo Lohmann. "Exponentes del movimiento criticista en el Perú en la época de la Conquista". *Revista Española de Antropología Americana*. Vol. XIII. Madrid, 1983, p. 146.

1133 P. 100. De aquí en adelante, la paginación sale de la edición referida.

se ponga remedio a los excesos, puesto que de no ocurrir esto, el porvenir se vería desgarrado para todos. En una sola frase parece resumir lo aquí sostenido: "cura de lo pasado y orden en el porvenir".[1134] El de Martel de Santoyo se trata de uno de los pocos testimonios que pide que todo aquél que se haya excedido en su conducta en los días iniciales de la Conquista sea castigado para que la gente sepa que el Monarca tiene memoria y que su justicia es atemporal.

Del *Memorial* también se desprende que el origen de todo mal en el Perú está en la codicia. Todos —incluyendo sacerdotes— parecen moverse por el más prosaico afán crematístico. Nadie ha aprendido a cabalidad el quechua para adoctrinar a los indios —dice el relator— no obstante el hispano solo parece aprender lo indicado de la lengua nativa para indagar por metales preciosos. Asimismo, la riqueza ostensible de los españoles asentados esta manchada del sufrimiento de los indios, de ahí que Martel de Santoyo le pida al Rey que ordene que ninguna autoridad utilice en su menaje platería o se vista con ropas finas pues no debe olvidarse que tales lujos están signados por el dolor de un natural. Sorprendente resulta que Martel de Santoyo ataque de forma directa la pompa y la majestad a la que los españoles asentados en el Perú parecieran estarse volviendo adictos.[1135]

Martel de Santoyo, a su vez, llama la atención sobre la existencia de antiguos conquistadores que han tomado los hábitos y son, ahora, sacerdotes. Esto le parece inadmisible al licenciado puesto que esos hombres en el pasado han matado indios y no han recibido castigo por ello. A tanto llega la indignación por esta falsa conducta de arrepentimiento que el *Memorial* le pide al monarca que inhabilite a esos sacerdotes, otrora crueles guerreros.

El texto arremete en varias oportunidades, como ya se señaló, a criticar el proceder del clero. Así, Martel de Santoyo añade que los conventos, lejos de ser centros de adoctrinamiento y evangelización, se han vuelto núcleos de explotación en el sentido de que se apoderan de la mano de obra de los nativos. En todo momento, el escritor remarca —antes que las *Leyes Nuevas* lo confirmaran con firmeza— de que los indios son libres y

1134 P. 100.
1135 P. 102.

que nadie puede ni obligarlos a moverse ni mucho menos a trabajar en asuntos que ellos no quieran. No obstante, la abusiva realidad parecía estarse imponiendo frente a un impávido Martel de Santoyo.[1136]

El momento cumbre del escrito llega cuando el Licenciado hace un llamado a que el indio querelle y acuse todos estos males. Para ello, la piedad y la humanidad también se pueden demostrar enseñándole al natural todas las disposiciones regias que han emanado de la justicia real en búsqueda del bienestar del indio peruano. En ese sentido, se les debe decir a los naturales que son libres y que no deben permitir maltrato alguno, que deben ir a querellar y que la autoridad los escuchará y pondrá fin a sus males. Así lo dice el licenciado Martel de Santoyo:

> Yten que los indios en cada pueblo se les haga entender todo lo que vuestra majestad proveyere e ha proveído cerca de esto, notificándoles que para todo tienen libertad, e que se persuadan que vengan a querellarse de los que contravinieren lo que se ordenare, e que sientan que se cumple el castigo que se haga a los que excedieren de lo ordenado; por manera que sientan que lo pasado, que ha sido en detrimento suyo, lo ha sentido vuestra Majestad, e que, con dolor de esto, les remedie de justicia e favor para su amparo, con amor que les tiene.[1137]

14.3.3. El mal rutinario en la *Conquista y población del Perú y destrucción de la tierra* (h. 1552) de Cristóbal de Molina "El chileno" o Bartolomé de Segovia

La *Conquista y población del Perú […] y destrucción de la tierra* (h. 1552)[1138] atribuida Cristóbal de Molina o Bartolomé Segovia, dos clérigos que acompañaron a Diego de Almagro en su malograda expedición a Chile, es un

1136 Pp. 106, 107, 108,109.
1137 P. 110.
1138 A.G.I., Patronato, 28, R. 12. La posible datación del documento se basa en la mención que se hace en el mismo a la persona del segundo virrey del Perú, Antonio de Mendoza y Pacheco, quien gobernó entre 1551 y 1552. Para este análisis hemos utilizado el manuscrito y no las ediciones del mismo.

documento que aún sigue generando polémica.[1139] Por mucho tiempo se le consideró salido de la pluma del referido Molina al que varios historiadores lo motejaron como "El chileno" o "el Almagrista" para diferenciarlo de su homónimo y homólogo, el célebre autor de *Relación de las fábulas y ritos de los Incas*.[1140] No obstante, algunos estudiosos están convencidos de que se trata de un escrito del padre Segovia.[1141] En todo caso, el manuscrito no tiene autor pero se sabe que su contenido tuvo una especial propalación en su época a tal punto que hasta el mismo Bartolomé de las Casas utiliza la crónica en su *Apologética*. Por ello, Lohmann inscribe *La conquista y población del Perú* en la línea que luego daría lugar a la denominada "estela lascaciana"[1142] y como tal su autor —ya sea Molina o Segovia— pretende llamar la atención sobre la disminución de los indios y sobre cómo el comportamiento de los castellanos tiene que ver con esa disminución. La narrativa del texto, en sus propósitos, es clara y éstos de delinean desde el primer folio:

> Para entender con cuánto daño y perjuicio se hizo [la conquista] de todos los naturales de esta tierra y como por la mala costumbre de los

1139 Franklin Pease hace un recuento de las ediciones de la crónica desde 1842 hasta 1968 en *Las crónicas y los Andes*. México D.F: Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 430. Pease sigue manteniendo la disyuntiva sobre la autoría de la *Conquista y población del Perú* en la ficha bibliográfica ahí consignada.

1140 Véase de Horacio Urteaga y Carlos A. Romero. *Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú*. Primera Serie, Tomo I, Lima, 1916. Ediciones recomendables son las de la *Biblioteca Peruana, Primera serie*. T. III. Lima: Ediciones Técnicos Asociados, 1968, pp. 296-373 y la de Francisco Esteve Barba en *Crónicas peruanas de interés indígena*. En *Biblioteca de autores españoles*. T. CCIX. Madrid: Atlas, 1968, pp. 57-95. El estudio preliminar del mismo Esteve Barba es muy esclarecedor pues ordena la información que hasta ese entonces se sabía de la referida crónica (pp. XXIX-XXIV).

1141 Nos referimos a Henrique Urbano (entrevista de Virginia Vílchez en setiembre del 2008 consignada en http://www.librosperuanos.com/archivo/henrique-urbano.html) y José Antonio Mazzoti. "Indigenismos de ayer: prototipos perdurables del discurso criollo". En Mabel Moraña (ed.). *Indigenismo hacia el fin de milenio. Homenaje a Antonio Cornejo Polar*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 1998, pp. 77-102. No obstante, algunos estudios siguen apelando a sostener que la crónica es anónima y así la signan sin ni siquiera aludir a Molina o Segovia. Al respecto confróntese con Ricardo Renwick. "El proyecto de investigación *Escritura de impronta oral en la historiografía colonial de Hispanoamérica (1500-1615)* (Universidad de Friburgo). Fundamentos teóricos y metodología". *Lexis*. Vol. XXI. Nº 1, 1997, pp. 17-52.

1142 Confróntese con Guillermo Lohmann Villena. "Notas sobre la estela de la influencia lascasiana en el Perú". *Anuario de Historia del Derecho Español*. 1971, pp. 373-423.

> primeros se ha continuado hasta hoy la gran vejación y destrucción de la tierra por, donde, evidentemente parece faltar más de las tres partes de los naturales de la tierra.[1143]

Y tal relato se inscribe en tres escenarios cronológicos a saber: la llegada de la hueste pizarrista a los Andes, la expedición de Almagro a Chile y la rebelión de Manco Inca. En esos tres contextos el autor no escatima esfuerzos en señalar lo nociva que resultó la presencia europea en las nuevas tierras a tal punto que este cronista no duda en señalar que más que "conquista y población" del Perú es mejor decir "destrucción" del Perú.[1144] En los folios de la *Conquista y población del Perú […]* la violencia, como explícito fenómeno, es la protagonista principal que encuentra su lugar en virtud al alejamiento del ideal de justicia por parte de los conquistadores.

En ese sentido, la noción de la "guerra justa" es la primera en ser contemplada por el escribiente. El relato señala cómo los nativos, desde que los castellanos pisaron los bosques del norte de Sudamérica, recibieron en paz a Pizarro y a sus hombres. No solo eso, se remarca sin cansancio que en San Juan, San Mateo, Puerto Viejo, Puná y Tumbes, el nativo daba muestras de civilización, razón y urbanidad; por lo que el europeo no debía hacerle fuerza alguna. Al ser pueblos que demostraban paz, a entender de los usos de la época, no se les podía tratar como bárbaros sino que, por el contrario, se debía intentar tender puentes con esos indios. Tal era un proceder cristiano y justo.[1145]

Asimismo, otra de las argumentaciones del documento pretende ser aquella que señala que la violencia surgió porque los castellanos se dedicaron a socavar la confianza que los nativos del Nuevo Mundo se

1143 F. 1/r. De aquí en adelante, usamos —como ya lo señalamos— la versión original del A.G.I.

1144 Tal se define en el extensísimo título del documento: *J.H.U.S. Conquista y población del Perú, fundación de algunos pueblos. Relación de muchas cosas acaecidas en el Perú, en suma para entender a la letra la manera que se tuvo en la conquista y población de estos reinos, y para entender con cuánto daño y perjuicio se hizo de todos los naturales universalmente de esta tierra, y como por la mala costumbre de los primeros se ha continuado hasta hoy la grande vejación y destrucción de la tierra por donde evidentemente parece faltan más de las tres partes de los naturales de la tierra, y si Nuestro Señor no trae remedio, presto se acabarán los más de los que quedan, por manera de lo que aquí se tratara más se podrá decir destrucción del Perú que conquista ni población*.

1145 F. 1/r. – 1/v.

esforzaron en ofrecer a los recién llegados. El cronista no encuentra mejor manera de graficar este discurso que poniéndolo de manera imaginada en los labios de un curaca perulero que se enfrentó, supuestamente, al cruel conquistador Alonso de Alvarado:

> Porque bien sabes tú que el viejo gobernador Pizarro, que por aquí pasó y a su compañero Almagro y a todos los otros españoles, nosotros le dimos todo lo que ellos quisieron de nuestras tierras y aun los consentimos todos los que ellos quisieron hacer y tomar, y a todos los servimos muy bien y con gran voluntad, pensando que por ello no habíamos de recibir otro daño.[1146]

Así, los conquistadores son mostrados como personas traicioneras, crueles y llenas de ambición. En cierta forma parece como si el relator quisiera transpolar a sus congéneres toda la incivilidad que ellos mismo les achacaban a los naturales del Nuevo Mundo. En ese sentido, el tono de esta crónica es dado a la sentencia:

> [Los conquistadores] destruían todo sin haber español ni justicia que los defendiese ni amparase. Como si ser hombre consistiese en hacer crueldades y robos y tiranías. No parecéis sino tigres o leones que comen las gentes y la despedazan cuando están hambrientos. Muy poca cuenta tenían [los españoles] con si eran cristianos los indios, o no, ni se trataba de tal cosa, y el que lo tratara fuera tenido por hipócrita si metiera mucho la mano en ello.[1147]

Sorprende como el valor guerrero del que hacía gala el conquistador es puesto en duda. Ser hombre nada tenía que ver con la depredación y la destrucción sentencia el relator. Por ello la retórica de la época no tiene reparos en asociar a los hispanos a las fieras (tigres o leones) resaltando así una conducta depredadora, alejada de toda humanidad y de los preceptos esenciales de la cristiandad católica.[1148] Es por ello que se hace hincapié

1146 F. 4/r.
1147 Las citas salen de los folios 2/v.; 4/r; 4/v.; y 15/r.; respectivamente.
1148 Guamán Poma, décadas después, también animalizaría a los hispanos que asolaban al indio.

en el hecho de que la justicia esté ausente en las acciones de la hueste lo cual, evidentemente, deslegitimaba la acción de la conquista misma.

La *Conquista y población del Perú […]*, en suma, muestra el fenómeno de la violencia en su relación a la falta de justicia, a la deshumanización y a la explotación del que se considera inferior. De esa manera, los ejemplos y situaciones que el cronista narra son más que elocuentes. Ahí está el español violador de mujeres y el apaleador de indios[1149], el soldado saqueador y destructor de pueblos enteros[1150] y el hispano depredador que se apoderaba de los animales y las casas del indígena.[1151] Pero la violencia que expele el discurso también tiene ribetes de crueldad que parecen materializarse, casi exclusivamente, en la figura del conquistador Diego de Almagro.[1152]

Como es sabido, Almagro se enfiló a las tierras australes en agosto de 1535 con el objetivo de usufructuar de su gobernación. Para tal fin, el conquistador había partido con nutrida cantidad de indígenas y, además, con el llamado *Vila Umu* incaico y Paullu Inca, casi a modo de rehenes. No obstante, Almagro pronto descubrió que en Chile no iba a encontrar las riquezas que su par Pizarro había hallado en los Andes del Perú lo que lo volvió una persona amargada que no tuvo reparos en cometer excesos hacia los indios que con él fueron o con las poblaciones nativas de Chile que iba encontrando a su paso. Por ejemplo, frente al asesinato de tres españoles, Almagro respondió con la muerte cruel de treinta señores étnicos de la región. El relato del cronista es de por sí elocuente:

> Por sus malas obras y malos tratamientos que hacían a los indios, según se entendió de los pueblos por donde pasaba, los mataron [a los tres españoles], y para castigarlos por la muerte de estos tres españoles [Almagro] juntólos todos en un aposento donde estaban aposentados y mandó a caballo a la gente de caballo y la de a pie que guardasen

1149 F. 2/r.
1150 Véase las referencias a Alvarado en el pueblo de Caranques, F. 4/r. y ss.
1151 F. 15/r.
1152 De ahí que sorprenda de que a Cristóbal de Molina se le apode "El almagrista".

> las puertas y todos estuvieras apercibidos, y les prendió fuego e hizo quemar más de treinta señores vivos atados.[1153]

Del mismo modo, la violencia no es solamente producto de las individualidades. La violencia también está en la estructura de un sistema de explotación laboral que se ha instaurado desde los primeros días de la conquista. Por ello, el relator no duda en calificar de injustos a los repartimientos y de "abominable" al servicio personal al que se sometía a los indígenas. Pero tal trabajo forzado no solo está manchado de sangre nativa, según la retórica del relato; es más grave, ese trabajo forzoso es de inspiración diabólica. Así lo asegura el escribiente cuando ve lo que ocurre en los astilleros de Quito:

> Y se han muerto muchos indios y mueren cada día en este diabólico ejercicio y ningún dinero se saca de estos mangles que no va untado y cuajado con sangre humana.[1154]

Apaleamientos, uso de cadenas, prisiones, cepos, etc., todas estas iniquidades solo auspiciaban en el autor—según propia confesión— lágrimas que caían por sus mejillas al momento de escribir.[1155] En ese panorama, los indios se escondían de los españoles y tal accionar jugaba en su contra pues la soldadesca los acusaba de traición y felonía y así, amparados bajo los preceptos de la justa guerra, los capturaban, les cortaban el cabello y los tenían por esclavos. Y tales conductas iban más allá de lo que toda moral permitía puesto que el relato también señala que estas atrocidades eran cometidas en indios que ya habían sido bautizados, lo cual atentaba a la más elemental moral.

El otro cuerpo de la narración se centra en la rebelión de Manco Inca. El relato, en esa parte, es claro en señalar que lo que movió al inca a alzarse fueron los abusos que los castellanos habían cometido entre los nativos andinos y a él mismo. Los motivos —señala el relator— tenían al descendiente de Huayna Capac "alterado": los españoles se burlaban de

1153 F. 15/v. El relato se puede cotejar con el Agustín de Zárate Lib. III, Cap. I y II. Ver también las *Décadas* de Herrera, I, Lib. VII.
1154 F. 4. /r.
1155 F. 4/v.

él, lo injuriaban, le escupían y hasta le orinaban. Asimismo, la crónica cita, en un par de oportunidades, el cómo los españoles ofendieron en grado sumo al inca cuando tomaban a sus mujeres, principalmente a una que "él quería mucho".

La violencia, en este pasaje, tiene que ver con el cansancio que una población invadida adquiere ante las extralimitaciones y abusos de sus opresores. Frente a una situación así, el alzamiento y la rebelión son el natural corolario. Manco Inca aprovechó una oportunidad, escapó del poder de los hispanos y alzó a su gente contra invasores que ya empezaban a ser vistos como crueles. Pero la respuesta del inca rebelde también es exageradamente violenta y, así, el siguiente nivel de ese juego no es sino otro que el terror.

En ese sentido, la insignia de ese terror no solo la llevaron los hispanos. La *Conquista y población del Perú […]* también es muy clara en señalar la crueldad de los indígenas de Manco Inca. El recuento de las violencias cometidas por ese bando es, también, reiterativo: cinco batallones de españoles y su gente aniquilados por las fuerzas rebeldes, pavorosos cercos del Cuzco y de Lima, asesinatos de prisioneros, matanza de indígenas colaboracionistas; entre otras execrables acciones. Tal proceder solo sirve de sustento retórico al cronista para deslegitimar a la figura de Manco Inca. Los excesos del Inca y su gente hasta pueden ser tenidos como más barbaros que los cometidos por los connacionales del relator y esto con el fin de desautorizar la figura histórica y los propósitos del líder nativo. Por ejemplo, el narrador recuerda como los indios arrojaban, desde las alturas, las cabezas cercenadas de sus enemigos hispanos a la plaza del Cuzco ante el horror de los cristianos.

Según este relato, la conducta extralimitada y vengativa de Manco Inca le hizo perder el apoyo de su gente. Ante la visión europea del relato, la venganza se impuso sobre la política moral y cualquier causa justa que el caudillo andino pudiese representar, y esto solo auspició la debacle de su guerra. La *Conquista y población del Perú […]* no escasea en ejemplos que demuestran la caída —en el rubro de *tirano*— del propio Inca: se dice que no se cansaba en ordenar la muerte de los indios que servían a los españoles y hasta la de los miembros de su propia "familia". Por todo esto, dice el autor de esta relación, su gente comenzó a temerle a tal punto que

muchos prefirieron pasarse al bando de los conquistadores donde fueron muy útiles en las guerras que sobrevinieron.

No obstante el afán de la *Conquista y población del Perú y descripción de los males…* por acusar la violencia tras la invasión hispana; el providencialismo histórico de su autor —tan propio y consustancial de la mentalidad política del Occidente de ese entonces— vuelve a aflorar. Dios sigue estando al lado de los europeos a pesar de sus maldades. Al autor no le queda sino más que aceptar por fe que la violencia a la que se sometió un mundo entero bien podía tener una justificación que, como todo accionar de Dios, es insondable al entendimiento del común mortal. Las ciudades de Cuzco y Lima se salvaron de caer bajo el poder de los incas, y esto solo podía atribuírsele al milagro:

> La ciudad del Cuzco se defendió del gran poder del Inga, lo cual se puede más atribuir a N [uest] ro Sr. Dios que aunque seamos malos no quiere dejarnos de su mano, sino favorecernos hasta la muerte porque nos enmendemos y reconozcamos siempre su gran omnipotencia y justicia y misericordia.

14.4. Las trompetas rotas o sobre la perversa disonancia en la armonía social. El caso de Joan Lebol, indio (1596)

Hacia 1457, el tratadista Rodrigo Sánchez de Arévalo, le decía al Príncipe Cristiano cómo funcionaba una sociedad en paz. Para ello, utilizó una analogía musical:

> Es el reino bien regido cuando se guarda en él armonía musical, conviene a saber, cuando de aquellos diversos e contrarios miembros, por arte e ingenio del príncipe, se hace una armonía que es una unidad e concordia en el reino. Así como el buen músico se trabaja, como dicho es, de sacar buena consonancia de diversas voces, e el buen organista estudia que no sea disonancia alguno de sus órganos […] así el rey e príncipe, considerando esta armonía y ejercitándose en ella, dispónese e habilitase a trabajar porque en todas las partes e miembros del reino

> sea una concordia y unidad. Pues este es el oficio del buen principiante, el cual trabaja e procura por templar las personas discordantes.[1156]

No obstante, tal consejo estaba muy lejos de concretarse en el Perú de fines del siglo XVI. A pesar de que el Rey se esmeraba en sacar disposiciones y leyes a favor del indio, éstas eran desoídas de la forma más patética. A tanto llegó esa indiferencia a la ley, que ya a término de la centuria el indio solo tenía un arma a su favor para frenar los abusos: el litigio legal. Éste procedimiento se volvió tan cotidiano como la misma violencia que trataba de erradicar. Como bien apuntaba ese tratadista (y todos los que aquí se han reseñado) no hay nada más terrible para un cuerpo social que la justicia del rey se desvirtuara día a día por los agentes del mismo gobernante. Así, en esta última parte, en vez de seguir tratando sobre los grandes hechos de la violencia de un Estado contradictorio, se analizará la historia de un indio músico llamado Joan Lebol a quien un cura le rompió varias de sus trompetas y lo sometió a tormentos crueles.

Joan Lebol era un indio trompetero y se ganaba la vida tocando su instrumento, ya sea en fiestas religiosas o civiles.[1157] Al parecer era bueno en su oficio pues lo llamaban de distintos pueblos, o tal vez no lo era tanto pero como era el único que residía por la zona de Santo Tomás de Huánuco, tenía una clientela que lo requería con frecuencia. El caso es que el cura del lugar, de apellido Virves, requería los servicios musicales de Joan de manera exclusiva y se molestaba mucho cuando el indio trabajaba más allá de la parroquia.

Un día, requerido de dinero para pagar el tributo, Lebol va a Chachapoyas a vender tres trompetas por las cuales iba a obtener buenas ganancias. Al regreso, el sacerdote no puede creer que el indio haya salido sin su consentimiento y por ello lo obliga a regresar a Chachapoyas y traer las referidas trompetas. Tras regresar y devolver los instrumentos, el cura ordena que Joan sea azotado en el rollo y, luego, puesto de cabeza en el cepo. En otra oportunidad, y urgido por conseguir el dinero para

1156 Véase Rodrigo Sánchez de Arévalo. *Vergel de Príncipes* (1457). Citado en mí libro *El acorde perdido. Ensayos sobre la experiencia musical en el Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2010, p. 86.

1157 AAL. Causas Criminales. Leg. 1, exp. 1A, 1596. De aquí en adelante, toda información y citas salen de los folios de este proceso.

el tributo, el músico vuelve a ir a la ciudad de Chachapoyas a vender sus trompetas y, otra vez, a su regreso el cura lo vuelve a castigar de la misma forma propinándole, esta vez, cincuenta azotes.

Tras esta crueldad, Virves le ordena a un fiscal que vaya a la casa del indio músico y le saque todas las trompetas que encuentre. Cumplida la orden, el sacerdote rompe uno de esos caros instrumentos y se niega a devolver los otros a pesar de los ruegos de Lebol. Otro día, un curaca de un ayllu cercano envía al pueblo seis gallinas como pago adelantado para que el trompetista vaya a tocar en un matrimonio pero para mala suerte del músico, el cura es quien recibe a las aves. Lebol, sin saberlo, va al pueblo del referido curaca y toca todo el día en la referida fiesta y al final, como es lógico, pide que se le pague y ahí es cuando se entera de que las seis gallinas ya estaban en poder del sacerdote.

La animadversión y crueldad de Virves para este pobre indio músico parecía no tener límites. En otra oportunidad, Lebol debe partir a otro pueblo para conseguir dinero pues el pago del tributo lo apremiaba y, otra vez, a su regreso tiene que soportar la ira y el castigo del sacerdote que en esta ocasión le propina una treintena de azotes. Los testigos de este proceso reiteran las crueldades a la que este hombre era sometido por parte del cura pero todo parecía indicar que éstas no iban a terminar puesto que, quien parecía tener el poder absoluto ahí era el sacerdote, que controlaba a los hombres y hasta las notas musicales.

***

Lo que se ha buscado señalar en este capítulo es que la violencia, desde el momento mismo de la Conquista, alcanzó, en los Andes, ribetes de terror. No obstante, cuando ya el poder virreinal estaba asentado y el Monarca mostraba una preocupación enorme por el bienestar de los naturales, la violencia —aunque nunca se equiparó al de los tiempos iniciales de la presencia hispana en los Andes— estuvo muy lejos de sosegarse, lo que es peor, se volvió rutinaria, una acción del día a día, tan común y tan silvestre que eran muy pocos los que la acusaban a pesar que estaba destruyendo al sistema de manera sutil pero irrefrenable.

CAPÍTULO 15
Violencia y rutina en los Andes (siglo XVII)

15.1. Lo crudelísimo

La violencia, en su día a día, puede alcanzar extremos a tal punto que su concepto debe incorporar la crueldad a su definición. Así lo entendió el tantas veces citado Covarrubias cuando intentó definir *Cruel* que es: "[…] con mucho dolor y sentimiento, o haciendo en él gran estrago y carnicería".[1158] Aun así, la crueldad puede, también, extralimitarse y llegar a ser violencia extrema, y tal es lo crudelísimo.[1159] En muchos casos del siglo XVII, que aquí se analizan, la escalada de la violencia fue en esa dirección.

15.1.1. La tiranía de un curaca: el caso de Francisco de Córdoba y Guarás (1646)

No hay peor forma de violencia en la composición del Estado que la de la tiranía. Por lo menos así lo entendían los tratadistas del Antiguo Régimen peruano. Y tal tiranía bien podía resultar peor si esta era ejercida por una

1158 Sebastián de Covarrubias en su *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid: Luis Sánchez, 1611, f. 249/v.
1159 La forma correcta es *crudelísimo* y no *cruelísimo*. Usamos, además, este término en vez de *sevicia* que es de uso dieciochesco y que tiene que ver con el maltrato del amo al esclavo.

autoridad indígena contra vasallos indígenas. Esto pasó en el repartimiento de los Andajes (Cajatambo) durante los dieciséis años que gobernó don Francisco de Córdoba y Guarás, cacique y gobernador de esa parte.[1160]

Muy joven, a los 23 años, don Francisco había asumido el cacicazgo y creía que su poder era total. Así, pensó que podía vivir y mandar por encima de la ley y de la costumbre. La lista de vejámenes es larga y salió a la luz cuando ese hombre cayó en desgracia y hubo de pagar sus altos crímenes. Estos abusos tenían que ver con vejámenes como maltrato a mujeres, azotes, golpes y hasta muertes entre los de su propia gente. Por ejemplo, a Leonor Chuqui —mujer de un tal Fernando de Anchoamanga— la mandó a traer a su casa y ya estando ahí la mujer, el cacique ordenó que todo testigo indio ahí presente se retirara,

> […] y luego con un mulato nombrado Juan, ambos dos, amarraron de las manos a la dicha india y la colgaron de un palo y la desnudaron en cueros y el dicho mulato la azotó cruelmente.

Al parecer, el motivo de ese vejamen fue que la india tenía un su poder una carta que su marido le había enviado desde Lima y el cacique quería saber su contenido. Como se ha visto en otras secciones de este estudio, algunos sacerdotes y curacas se preocupaban mucho cuando sus feligreses o vasallos salían de los linderos de sus dominios puesto que podían ir a acusar las tropelías que en su ministerio o gobierno llevaban a cabo estos personajes.

Lamentablemente la historia de esa pobre mujer no terminó ahí. Tras los azotes, el curaca ordenó que fuera metida en el cepo donde estuvo casi un día. Al amanecer, y liberada del cepo, Leonor huyó del pueblo y a las afueras del mismo fue auxiliada por otros indios quienes la encontraron agonizante; no solo eso, vinieron a descubrir que la mujer estaba embarazada. Posteriormente la criatura nacería muerta producto de tanta tortura en su madre.

Córdoba y Guarás también era afecto a apalear de manera mortal a sus subordinados. Un día, refieren los testigos, el curaca regresaba de una jornada y el *mandoncillo* Martín Achachaba no le había preparado la

1160 AGN. Derecho Indígena. Leg. 8, cuaderno, 112, 1646.

comida por lo que el curaca le dio con un bordón de tal suerte que el indio comenzó a echar abundante sangre por la boca, tanta que “hubieron de recoger en un cesto”. El caso es que por esos golpes ese hombre murió a los pocos días y nadie quiso acusar el crimen por el gran temor que le tenían al curaca. Además, Córdoba había sobornado a la viuda enviando al hijo del muerto a la escuela.

A otro de sus subordinados, el curaca también lo apaleó, tanto así que lo descalabró. Ya estando herido en el suelo, Córdoba y Guarás atacó de nuevo y le dio de patadas; tantas que otra vez, una de sus víctimas, volvía a vomitar sangre por la boca. Ese indio, por las heridas infringidas, también moriría al poco tiempo y, como en el anterior caso, el curaca trató de sobornar a la viuda para que guarde silencio enviándole un par de criados para que la atiendan siempre.

El látigo era el arma favorita de este curaca y con ella hacía de la violencia una verdadera rutina. Cuando hubo de responder por estas tropelías, Francisco de Córdoba reconoció, que sí, era verdad que azotaba a los indios, pero que lo hacía por causa justa. De esa manera, daba de azotes a amancebados, idólatras, hechiceros y todo aquél que no fuera a misa. Pero esos azotes —sostenía el cacique— no eran dados con fiereza sino con amor, para que sus indios aprendan las buenas costumbres. Terrible hipocresía la suya puesto que él era quien vivía amancebado, y no solo eso, compartía la mujer con su propio hijo, delito terrible que ya tenía sabor a incesto.

Pero su tiranía no solo se basaba en crueles golpes y exabruptos. Las vejaciones de su gobernación también tenían que ver con la explotación a sus congéneres. A ellos les sacaba cuanto podía, ya sea en mano de obra o en especie. Muchos se quejaban de que Córdoba los llevaba a la fuerza a trabajar en labores de su interés particular sin pagarles absolutamente nada, forzándolos con “su mano poderosa de gobernador”. En otras oportunidades, para congraciarse con los españoles y obsequiarlos, este cruel curaca no dudaba en quitarles a los indios sus gallinas, pollos, perdices, leña y todo cuanto pudiese regalar. Además, les cobraba más tributo del que debían pagar y todo para qué, “para contentar a sus amigos a costa de los miserables indios”.

Sometido a proceso en 1646, este curaca fue hallado culpable puesto que en su persona se hallaron,

> […] verificados, adulterios, incestos, robos manifiestos, sacrilegios, homicidios, ocultamiento de tributos, retención injusta de ellos, derramas en perjuicio de los indios, tratos y contratos, violencias y apremios hechos a los susodichos; los cuales han tenido no alivio como debieron en el dicho gobernador sino notorios agravios y crueles castigos estando siempre miserables en perpetua tarea, sin tener algún refugio.

A diferencia de la mayoría de procesos que aquí se están analizando, éste si tiene sentencia y se sabe lo que le pasó a este ya proclamado tirano andino. Tales palabras son fuertes y son las que se siguen:

> Hallamos atento a la culpa que contra el dicho don Francisco de Córdoba Guarás resulta de los treinta y cinco capítulos que le pusieron los dichos indios, que debemos condenar y condenamos a seis años de galeras en el puerto del Callao a remo y sin sueldo.

15.1.2 La anciana madre y la joven hija. Chancay (1647)

La violencia del día a día se llevaba en su ola a mujeres, niños y ancianos; sin reparos de ningún tipo. De esto quedó prueba palpable en el pueblo de San Pablo de Ayaranga en 1647.[1161] En noviembre de ese año, Leonor Llacxa, una india de casi setenta años, y su hija Isabel Sosa, administraban la Cofradía de Santa Isabel cuando, de la nada, el cura Pedro de los Ríos llegó y les arrebató dos borregos que, en limosna, le habían dado a la asociación.

Cuando las mujeres fueron a la iglesia a reclamarle al sacerdote, éste tomó a la anciana de los cabellos y la arrastró de ellos dentro del mismo templo ante el estupor de todos los ahí presentes. Tras esto, la pobre mujer hubo de recibir cortes y golpes que “le molieron el cuerpo y la hicieron echar sangre por la boca”.

Pero los atropellos del sacerdote no quedaron ahí. Isabel también fue víctima de la violencia del momento. El cura le hizo exactamente lo mismo

1161 AAL. Visita a Chancay. Leg. XIV, exp. 12, 1647.

que a su madre, solo que con ella llegó a un extremo inimaginable: "y con un cuchillo que [el sacerdote] sacó le quiso dar en las partes vergonzosas". Ambas mujeres terminaron muy mal y pasaron varios días encerradas en su casa esperando mejorar. Cuando el sacerdote se enteró de que allegados a las mujeres venían a acusarlo en Los Reyes, decidió devolver los borregos.

15.1.3 El sufrimiento de una niña de 10 años (1658)

Isabel María era, en 1658, una indiecita huérfana de diez años.[1162] Vivía en el asiento del Nuevo Potosí y su vida, a tan corta edad, no había sido fácil. Con engaños había sido traída al pueblo por un fulano llamado Juan de Chávez pero pronto fue salvada de ese individuo y puesta bajo la protección del cura Juan de Segura. Al parecer, el sacerdote no le daba los cuidados necesarios, tanto así que Isabel terminó siendo acogida por doña Jerónima Mozo, mujer de Melchor de Oviedo, cuya intención era criar a la niña "con virtud". Lo que parece seguro, es que doña Jerónima le tomó cariño a Isabel y le propinaba todas las atenciones que requería.

Un día de noviembre, doña Jerónima, Isabel y una negra esclava paseaban en carroza cuando —de pronto— frente al vehículo se puso un furibundo Juan de Segura. Detenida la carroza, el sacerdote se acercó a sus tripulantes de manera totalmente "descompuesta" y con voces malsonantes y extrema ira,

> […] y con violencia y voces, se la arrancó [a la niña] de la cintura [de doña Jerónima] de donde la dicha india estaba asida y la volvió a dar de muchos golpes contra el suelo, diciéndole a la dicha Jerónima muchas palabras descompuestas y libres que dieron mucho escándalo.

No obstante, lo peor para la niña recién estaba por llegar. Los porrazos vinieron con más fuerza y luego, frente a todos, el cura desnudó a la indiecita diciéndole a doña Jerónima que la niña no necesitaba de su vestido pues él le proporcionaba todo lo que necesitaba. Mientras esto se desarrollaba, la niña "estaba en cueros" y magullada por lo porrazos frente

1162 AAL. Causas Criminales. Leg. XX, exp. 7, 1658.

a todos. Lamentablemente, esta triste escena estaba lejos de acabar. Tras varios bofetones más, el sacerdote se llevó a rastras a la pequeña Isabel que no dejó de llorar e implorar que la dejen con la señora Jerónima.

Es triste que no se sepa como culminó este drama pues el proceso está incompleto, pero los detalles que dan los testigos son realmente abrumadores. Éstos subrayan la ira y violencia del sacerdote que estaba totalmente fuera de sí. Asimismo, los golpes proferidos a la indiecita impresionaron sobremanera a los testigos y es que fueron porrazos, golpes contra el suelo y bofetones que la dejaron bañada en sangre. Algunos de los presentes resaltaron que la niña fue tratada "como si fuese esclava" y abonaba esta impresión el hecho de que el cura no se cansaba en repetir que la india "era suya".

15.1.4. El mal encarnado: Doña Blasa de Espinoza (1661)

No hay proceso criminal —de todos los revisados— en el que la palabra *inhumano* haya aparecido con tanta potencia como éste.[1163] Todo lo que se narrará ocurrió en Huaraz el 17 de octubre de 1661. Ese día una joven india de 18 años llamada Sebastiana Ramírez entró a la iglesia a buscar refugio y santa protección. Tal auxilio de nada le sirvió, puesto que una negra esclava, llamada María, de propiedad de doña Blasa de Espinoza, fue tras la india y arrastrándola de los cabellos la sacó del santo lugar.

Totalmente neutralizada por la negra, la india fue llevada en presencia de la temible señora quien le propinó muchos golpes de puñete y puntillazos de manera "inhumana", según refieren los testigos. Tras esto, Blasa se llevó a la india a su casa y, a puerta cerrada, la desnudó, la ató de manos y pies y le propinó muchos azotes ayudada de sus esclavas. Tras esto, la cólera de Blasa no se reprimió, todo lo contrario, fue en aumento a tal punto que, con su propia mano, le arrancó a Sebastiana un gigantesco mechón de cabello de la coronilla.

Cuando este vejamen se estaba produciendo, un grupo de sacerdotes franciscanos llegó a la casa de la mujer y tumbaron la puerta "para quitar tan grande crueldad" y, al momento de ingresar, encontraron la

1163 AAL. Causas Criminales. Leg. XXI, exp. 19, 1661.

pavorosa escena: la india totalmente molida a golpes y con el cuero de la coronilla arrancado, "como si se lo hubieran quitado con una navaja" y —prácticamente— agonizando. Según refieren quienes se chocaron con tan tremendo cuadro, "todo esto causó muchísima lástima" puesto que para la india había poca esperanza de vida.

Como buena parte de estos procesos, no se sabe cuál fue el destino de la agraviante y de la agraviada, no obstante, el perfil y la historia que los testigos hacen de doña Blasa de Espinoza es terrible. Según refieren, la mujer era "cruelísima", "terrible", "soberbia", "altiva", "sin misericordia", "impía", "sin temor de la justicia y de Dios", a tal punto de que "ella hace de su autoridad lo que no pudiera el mayor tirano". Lo que había hecho con la india, solo era propio de "gente bárbara" puesto que casi había "martirizado" a la infeliz de Sebastiana.

Así, cada uno de los epítetos lanzados parecía cobrar sentido cuando los llamados a declarar narraban las atrocidades de esta Blasa de Espinoza. Al parecer tenía como malsana costumbre el maltrato al indio. Según refieren, en una ocasión mandó —sin ninguna autoridad— a azotar a un indio llamado Marcos a quien luego puso —para mayor humillación— sobre una bestia para pasearlo públicamente (en pleno día de festividad patronal) y escarmentarlo. Lo mismo hizo, en otra oportunidad, con un indio llamado Juan Martín Cano a quien azotó y casi mató. Su ferocidad no parecía tener límites: a una india llamada Inés la trasquiló y azotó, a un mozo llamado Esteban Ramírez lo llevó a su morada con engaños y ahí lo apaleó. Su poder cruel era tan ilimitado que tampoco tuvo reparos en azotar y trasquilar a Martín Cari, alcalde del pueblo.

¿Por qué esta mujer era tan déspota y nadie podía hacerle frente? Al parecer la razón era muy sencilla: los funcionarios del rey no tenían ninguna presencia en la zona y ella se arrogaba —como otros tantos, puede suponerse— la total autoridad. Según se desprende de las declaraciones, no había en la zona, ni teniente ni corregidor, de ahí que esta mujer pudiera hacer lo que quisiese sin ningún reparo. Además, a ello se sumaba, una cuestión de la que todos los declarantes estaban seguros: Doña Blasa de Espinoza era mala por naturaleza.

15.1.5. La natural maldad de los idólatras. El caso de Martín Antonio y su mujer Juana María (1662)

Esta historia involucra a una pareja de esposos —Martín Antonio y Juana María— y a la joven cuñada del marido —también llamada, como la hermana, Juana María—, todos indios.[1164] El lugar donde todo acontece es el pueblo de Nuestra Señora de Ambar en el corregimiento de Cajatambo. Todo comienza un 19 de diciembre de 1662 cuando dos mujeres acusan al matrimonio de tener a Juana María encerrada en la casa y sometida a crueles torturas. La india, felizmente, había logrado escapar y, en ese momento, se encontraba refugiada con las referidas señoras que procedieron a ayudarla y llevarla ante los ministros para acusar el cruel proceder de la pareja. Lo que saldría a la luz sería una larga lista de torturas a la pobre mujer y el descubrimiento de ritos idolátricos que aun persistían en la provincia.

Llegado el Visitador Eclesiástico, las mujeres le presentaron el caso y trajeron ante su presencia a Juana María y lo que en ella vieron fue atroz: tenía quemaduras y llagas en carne viva por todo el cuerpo. Además, encima de un párpado también mostraba una quemadura, y en el cuello y en los pies mostraba signos de cadenas y prisión; y el cabello lo tenía todo chamuscado. Tal estado solo demostraba una cosa: había sufrido tortura lenta y dolorosa por mucho tiempo.

Inmediatamente, el Visitador ordenó la detención del matrimonio y se procedió al interrogatorio. Martín Antonio, a pesar de hablar el castellano, pidió intérprete y, a través de él, confesó que era verdad que él había torturado a la india, su cuñada, tal cual estaba verificado. La razón que él adujo para haberla maltratado de esa forma es que Juana María era una golosa que siempre andaba robándose la comida, además de ser una cimarrona por lo que le había puesto la corma. La mujer, por su parte, también confesó con pasmosa frialdad haberla azotado, amarrado y puesto la dicha corma a su propia hermana. No obstante, esta crueldad solo era el primer indicio de una mayor: la idolatría.

Cuando los ministros del rey y del Arzobispado entraron a la casa de la pareja para hacer el cateo encontraron, claro está, los elementos de la

1164 Archivo del Arzobispado de Huacho. Causas de visitas pastorales. Leg. II, exp. 4, 1662.

tortura: un palo, un látigo con dos clavos que estaban impregnados de la sangre de la india; pero la escena se volvió terrible cuando los agentes notaron que la casa era un reducto de la gentilidad puesto que en ella hallaron: una gorra forrada en tafetán morados adornada de rosas, una cola de caballo que orlaba una máscara de palo pintada "del tiempo de la gentilidad", otras máscaras y un azote de tiempos prehispánicos con pie de guanaco y adornado —en la punta— con la estatuilla en barro de un ídolo. Todo parecía indicar que tales elementos servían para la danza del Guacón.[1165]

Encarcelada la pareja, las indagaciones se profundizaron y comenzaron a salir más detalles de lo que había sido la tortura a Juana María y de la referida idolatría. Lo que se supo fue que la mujer había sido torturada por muchos años, sin que la pareja haya mostrado ni caridad ni amor al prójimo. El cuerpo de la india se hallaba quemado casi en su totalidad y "era cosa de gran escándalo y mal ejemplo". Si la justicia no había podido brillar antes, era porque el Martín Antonio era cuñado de Juan Rodríguez Pilco, curaca del pueblo, y por ello andaba siempre soberbioso, "cruel, libre y desvergonzado". A tanto llegaba la desvergüenza de la pareja que ni siquiera iban a misa y a la doctrina. En suma, esos esposos actuaron tiránicamente; persistiendo en la idolatría, maltratando a otros indios; en suma, "pecando contra la ley de Dios y Derecha Natural tan pública y escandalosamente sin temor de la justicia".

Ya con la pareja encarcelada, todo el pueblo comenzó a hablar y a acusarlos. Señalaban los testigos que sí, daba mucha lástima ver a la indefensa Juana María como moría de a pocos en manos de sus crueles parientes y mucha cólera en ver a los esposos persistiendo en la idolatría. El Martín Antonio, resultaba en las declaraciones, como el personaje más cruel. No solo mataba de a pocos a su cuñada, sino que a su propia mujer la molía a palos cuando podía o se sentía ofendido por ella. Además, los convocados a declarar apuntan otra escena oscura: cuando Martín Antonio se casó con su mujer, ésta estaba embarazada de otro hombre y por

1165 Este documento, en lo referido a la danza del Guacón o Huaconada, fue analizado en un artículo por Sergio Barraza. "Apuntes histórico-arqueológicos en torno a la danza de la Huaconada". *Anthropologica*. Año XXVII, Nº 27, diciembre de 2009, pp. 93-121, 2009.

eso le dio muy mala vida hasta que Juana se fue a la orilla del río a parir y arrojó a la criatura al agua para acabar con sus dilemas.

Desde ahí parece que la cólera de la mujer se desahogó en su hermana a quien sometió a las referidas torturas. Una testigo señala algo de la biografía de la pobre india que hubo de sufrir la crueldad de su propia familia. Juana quedo huérfana muy temprano ("cuando mamaba") y se quedó bajo el cuidado de su abuela quien, al poco tiempo, también murió y de ahí pasó a la casas de Martín y su hermana. Ellos pronto la comenzaron a maltratar. Un día, una tal Francisca Ripilco logró rescatar a la india maltratada y llevarla a su casa para protegerla y tal vez darle un hogar, cuando se apareció su hermana diciéndole a viva voz "que no quería que nadie le diera nada porque en sus manos habría de morir".

15.1.6. La destrucción del amor. Yanacocha, junio de 1665

Por más que el título de este parágrafo tenga el sabor a una mala novela de folletín parece que no le resulta exagerado. Pascuala Melchora se iba a casar con Antonio Bernardo, y para ello fueron a Yanacocha, no solo para que la madre de Pascuala estuviese presente, sino para que el cura del lugar los case inmediatamente.[1166] Ya estaba todo listo para que el sacramento se llevase a cabo, pero el sacerdote se demoraba en llegar. Tal retraso resultaría catastrófico.

En ese instante de tensión aparecieron los *guatacos*[1167] de Pablo Sierra, administrador del obraje de Machivilca, y atraparon a los que iban a ser contrayentes, y amarrados se los llevaron "con malísimo tratamiento" al mentado obraje. Ahí, ese Pablo Sierra ordenó que fueran encadenados "sin piedad, ni caridad, ni temor de Dios". Inmediatamente a Antonio lo mandó azotar y tras ese daño quedó malísimo, "sin poderse menear" y

1166 AAL. Causas Criminales. Leg. XXVIII, exp. 28, 1665.

1167 Juan de Padilla en su célebre *Memorial* (analizado líneas más abajo) nos dice quiénes eran los *guatacos*: "[…] en la lengua general de los indios quiere decir los que amarran o prenden y son de ordinario mestizos y gente perdida y sirven éstos de coger a los indios que o faltan o se huyen y los traen amarrados a los obrajes donde los meten en cepos, grillos y prisiones". Juan de Padilla. "Memorial de Juan de Padilla". En Rubén Vargas Ugarte. *Historia del Perú. Virreinato (siglo XVII)*. Buenos Aires: López, 1954 [1657], pp. 459-492.

de ahí fue puesto en prisión para que no se pudiera comunicar con nadie. Sin embargo, el destino de Pascuala resultó mucho peor.

Pablo Sierra había impedido el matrimonio no solo para agenciarse de mano de obra, sino para hacerle un favor a un amigo suyo, un mestizo llamado Pedro de Rojas. A ese hombre le dieron a la india capturada y se la dieron porque ya había vivido amancebado con ella. Entonces, el pecado y la violencia no podían ser más graves: se había impedido un santo matrimonio para devolver a esa india a su vida de amancebamiento. El texto del proceso luego se volvió más atroz: Rojas se llevó a Pascuala al pueblo de Tangor y ahí la desnudó y la sometió a "crueldad inhumana".

15.2. Arbitrismo letrado contra la violencia

Arbitrista es el intelectual letrado, clérigo y/o jurista, que en el siglo XVII escribía con la intención de proponer soluciones a los problemas sociales que se suscitaban. Como tenían la experiencia del poder (habían trabajado como administradores o asesores de virreyes) se sentían los llamados para escribirle al rey y aconsejarlo en esas elevadas materias. En muchos casos solían ser muy críticos y, en otras, demasiados ingenuos. El caso es fueron varios los memoriales que estos hombres escribieron pero fueron poquísimos los que en realidad fueron tomados en cuenta en la corte madrileña. A pesar de ello, en esos documentos aparece la política en su faceta ordenadora del mundo, que siente que puede acabar con la violencia diaria para hacer del reino, uno donde brille la justicia. He aquí tres casos muy sobresalientes en el siglo XVII.

15.2.1. El rey tirano en la voz de fray Buenaventura de Salinas y Córdova. El sermón del Cuzco de 1635

Un rey tirano que solo se preocupaba en extraer las máximas ganancias del Perú, que repartía las mercedes y oficios entre gente inmérita y lisonjeros, que dejaba del lado del gobierno a los beneméritos y descendientes de los viejos conquistadores, y que permitía que los indios fueran vejados de mil maneras. Tal es la imagen del Monarca hispano que fray Buenaventura de

Salina y Córdova se atrevió a delinear en un sermón que pronunció desde el púlpito de la catedral del Cuzco el 28 de febrero de 1635.[1168]

No hay exageración cuando se sostiene que el sermón de Salinas y Córdova, al que se hace referencia, bien podría ser el equivalente andino al que dio Antón de Montesinos en La Española en 1503. El sacerdote peruano pronunció ese día tan graves palabras que se generó un verdadero escándalo en toda la ciudad. Hasta ese entonces, nadie se había atrevido a decir con todas sus letras de que el rey procedía de manera tiránica y que por ello se debía poner en juicio la presencia hispana en el Perú. Lamentablemente no ha quedado impreso tan subversivo sermón. No obstante, se puede reconstruir en algo su contenido por el casi medio centenar de folios que han sobrevivido de las averiguaciones en base a testigos que realizó la justicia sobre lo que en la Catedral se había dicho y sostenido con tanto atrevimiento.

En ese sermón se sustentó algo que no se oía con tanta frecuencia: que un letrado defendiera, en un mismo discurso, los intereses de los criollos y de los naturales del Perú. En esencia, estas son las tres bases discursivas sobre las que giró el sermón en esa oportunidad, tales son (reconstruidas en base a las declaraciones de testigos):

> [I]
> Y en el discurso del sermón dijo que S.M. del rey, nuestro señor, que Dios guarde y prospere por muchos y felices años gobernaba tiránicamente y emprestillaba en este reino y a él enviaba no pescadores que pescasen con suavidad, sino cazadores que con violencia lo destruían.
>
> [II]
> Y [el rey] se llevaba la plata a Europa y daba las encomiendas a los aduladores que andaban cerca de su persona.

1168 AGI. "Información de las palabras que predicó el padre fray Buenaventura, por otro nombre fray Sancho de Salinas contra el Rey, nuestro señor, que Dios prospere y guarde muchos años. 28 de febrero de 1635". Audiencia de Lima, 305. Agradezco al Dr. Pedro Rodríguez Crespo (+) el haberme proporcionado una trascripción de este documento. Que sirvan estas líneas, además, para recordar la figura de ese tan buen maestro y excelente ser humano.

> [III]
> Y que viniendo el dicho predicador [Salinas] de Lima encontró en el camino a un hombre con un mosquete delante que llevaba a un indio a Huancavelica atado a la cola de la mula al cual dijo que aquél hombre no era fiera sino hombre como él.[1169]

Tales son los ejes temáticos del mentado sermón. Cada testigo los repite desde su propia óptica añadiendo palabras o quitándolas, tal cual se verá a continuación. En la primera idea, Salinas, desarrolla la posible tiranía del rey. Esto resulta ser muy grave —tal cual se ha analizado con profusión en otros pasajes de este estudio— puesto que la tiranía achacada a un soberano es una terrible violencia: lo es por su abuso y lo es porque constituye un pecado terrible a los ojos de Dios. Para Salinas, el proceder del monarca —a la sazón Felipe IV— se ha desviado puesto que le está exigiendo al Perú demasiado, tanto en fuerza laboral como en recursos.

Para sustentar esa última idea, el sacerdote apela a la imagen retórica sencilla: en los principios de la presencia hispana en el Perú, el rey solamente enviaba pescadores que, tímidamente, apostados en las orillas, sacaban los peces necesarios para la subsistencia. No obstante, pasados los años, el Monarca ya no enviaba a esos suaves pescadores, sino que enviaba a verdaderos depredadores, "cazadores que con perros, sabuesos y arcabuces; violencia y rigor, y que toda la plata de este reino se llevaban a Europa". A esa idea, los testigos añadían otras imágenes que tal vez salieron de la boca de Salinas: el reino estaba devastado, que esos cazadores lo talaban y despedazaban todo, que quitaban vidas y haciendas y que los ministros del rey entraban a esta tierra "con violencia, a sangre y fuego, con hierro, perros y sabuesos". No era la primera vez que Salinas utilizaba imágenes tan tremendas como estas. Un testigo señala que ya, en un sermón anterior, el sacerdote había sostenido "que todos los [ministros] que enviaba el rey nuestro señor de España, eran esponjas que chupaban la sangre de los indios".

1169 AGI. "Información de las palabras que predicó el padre fray Buenaventura, por otro nombre fray Sancho de Salinas contra el Rey, nuestro señor, que Dios prospere y guarde muchos años. 28 de febrero de 1635". Audiencia de Lima, 305. Auto inicial y primera declaración.

De ahí que el Monarca, a entender de Salinas, procedía tiránicamente. Esa palabra asustó realmente a todos los presentes y es la que se repite de forma contundente en cada uno de los testimonios. El poder de ese sermón cayó como una espada sobre todos a tal punto que —lo refiere el documento— muchos, ya a la salida del templo, no dejaban de santiguarse y persignarse mientras se agrupaban para discutir lo que habían escuchado. Salinas, sin dudas, había tocado un par de nervios centrales: la explotación de los recursos de la tierra y la marginación de los criollos. Sobre esto último que no se olvide que se está viviendo, por esos años, la intensa experiencia de la llamada prelación criolla, es decir, el llamado que los descendientes de los Conquistadores e hispanos le hacían al rey para ser convocados a los altos puestos de la administración virreinal.[1170] Sobre ese tema, el sermón señaló, sin reparos, que el rey solo otorgaba las mercedes a lisonjeros que lo rodeaban de forma no menos que interesada.

El otro momento del sermón que generó una enorme desazón se produce cuando Salinas compara al Monarca con su abuelo Felipe II "el prudente". El sacerdote llegó a preguntarse el por qué el actual rey no actuaba como su ilustre antecesor. Sobre esto —los señalan los testigos— la gente ahí presente entendió que si el antiguo rey era prudente, el actual era "imprudente" lo cual bien podía ser tomado como traición de lesa majestad. Los feroces críticos a la alocución señalaron de que tal crítica era inadmisible puesto que el rey, justo e inimputable en sus razonamientos, estaba pidiendo la colaboración de todos los estamentos de esta parte del mundo para combatir a los herejes en las guerras europeas, de ahí que no se le pueda acusar de explotador ni mucho menos de tirano.

Sin embargo, la tiranía para Salinas también radicaba en el hecho de que, a su entender, el rey había abandonado al indio quien se encontraba en una situación de explotación y maltrato absoluto. La tercera imagen que se reitera en el proceso y en la memoria de los testigos es la del indio amarrado que es llevado a las minas de Huancavelica a la fuerza, por un cruel español armado de una escopeta. Tal recurso fue de una gran carga emocional.

1170 Véase mi primer libro: *Corte de virreyes. El entorno del Perú en el siglo XVII*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2006, capítulo IV. El Instituto Riva-Agüero del Perú publicó, en el 2014, la segunda edición de la referida obra.

Los testigos mencionan la imagen que delineó el sacerdote de manera muy similar, cambiando solo cuestiones menores o añadiendo otras. Así un testigo señala que Salinas le dijo al cruel hispano que "ese indio no era fiera sino cristiano como él por cuya razón andaban los indios huyendo en las grutas y quebradas y cuevas". Otro añade de que tal indio "no era fiera sino hombre y cristiano y redimido con la sangre de Cristo" mientras que un regidor de la ciudad llegó a entender que la situación narrada explicaba el por qué "los naturales de este reino estaban defraudados y aniquilados". Juan de Padilla, quien escuchó impávido el sermón, ofrece un cuadro más impresionante:

> […] cuando el dicho predicador vino de Lima encontró en el camino a un hombre que llevaba a un indio atado a la cola de una mula o caballo y que supo lo llevaba a Huancavelica que mirase que tenía alma en el cuerpo y que era hombre como él.[1171]

El testigo Luis de Mena añade a tal imagen un par de detalles: el indio estaba desmelenado y ensangrentado. Otros testigos, entre hombres y mujeres, refieren que Salinas increpó al hispano por su actitud pero que éste solo le dijo que no interfiriese y que lo dejará seguir su camino.

De esa manera, la gente que estuvo reunida en la Catedral del Cuzco hubo de escuchar que su rey era un tirano por llevarse los recursos del Perú para que otros disfruten en Europa, por marginar a los criollos de la administración del reino y por maltratar al indio. Los concurrentes no podían sino estar más que escandalizados. Según los testimonios de muchos de los presentes, las autoridades eclesiásticas, sentadas en zona privilegiada a vista de todos, se movían en sus asientos a cada frase de Salinas mientras que a otros el rostro "se les ponía muy colorado" por la desazón que les producía la alocución.

A tanto llegó el escándalo que Salinas fue sometido a proceso, acusado ante el corregidor y vigilado con mayor observancia por sus autoridades. Muchos de los presentes aducían que las palabras del sacerdote habían

1171 AGI. "Información de las palabras que predicó el padre fray Buenaventura, por otro nombre fray Sancho de Salinas contra el Rey, nuestro señor, que Dios prospere y guarde muchos años. 28 de febrero de 1635". Audiencia de Lima, 305, testimonio de Juan de Padilla.

resultado tan convincentes que si no fuera la ciudad del Cuzco donde se habían pronunciado, en otro lado se hubiera generado "un levantamiento general" o "gran alboroto". El encomendero Diego de Silva —sin dudas haciendo un ejercicio de la memoria—llegó a decir que mientras escuchaba al clérigo pensó que eran los tiempos del rebelde Francisco Hernández de Girón y del tirano Gonzalo Pizarro. A los pocos días, dos sacerdotes tuvieron que dar sendos sermones para paliar el supuesto daño que había hecho el atrevido Salinas.

Fue el dominico Diego de Arriata y el jesuita Miguel de Salazar quienes pronunciaron los sermones de desagravio al rey en el mismo sitio donde Salinas dijo el suyo. En esas alocuciones, los sacerdotes refirmaron la potestad patrimonial del Monarca ("el rey es dueño de todo") pero que "no procedía con violencia" por encontrarse inspirado por Dios y asesorado por "varones muy doctos y santos". Asimismo, añadían, de que si el rey parecía pedir tantos recursos a la gente del Nuevo Mundo lo hacían en virtud a un santo deber que no era otro que el de combatir a los herejes de Europa. Además, un rey cristiano esta movido por su conciencia que solo busca la justicia y "mantener al reino en paz".

Por acusar estas violencias, fray Buenaventura de Salinas y Córdova se metió en muy serios aprietos. La carta que envió el mismo Fernando de Vera, arzobispo del Cuzco, al Monarca acusaba el atrevimiento del clérigo y pedía que éste fuese castigado con el mayor rigor, llevado a la Inquisición para que ahí sea culpado de pecado nefando por traición de lesa majestad, traición que iba contra la dos leyes, la natural y la positiva.

15.2.2. El sudor, la sangre y las lágrimas de los indios, todo lo pagan. El *Memorial* de Juan de Padilla (1657)

En 1657, un magistrado de la Audiencia de Lima, Juan de Padilla, cursó a Felipe IV un informe titulado *Relación corta de lo mucho que padecen los indios deste reyno del Perú en lo espiritual y temporal* en el que denunció las fatigas que experimentaban los naturales en el Nuevo Mundo.[1172] Tal

1172 Juan de Padilla. "Memorial de Juan de Padilla". En Rubén Vargas Ugarte. *Historia del Perú. Virreinato (siglo XVII)*. Buenos Aires: López, 1954 [1657], pp. 459-492.

Memorial está inscrito en esa línea arbitrista que busca aconsejar al Monarca de manera prudente sobre lo que está ocurriendo en el Perú con respecto al trato hacia los indios. Como todo tratado de tal naturaleza, el escrito plantea la problemática en base a problemas que el autor, casi siempre, ha visto de manera directa. Asimismo, no se debe olvidar que tales escritos contienen muy fuertes críticas al sistema que sus autores exponen de manera muy sutil pues nunca se pierde el norte de que quien leerá tales escritos es el mismo Monarca.

A Padilla le parece muy grave que la cristianización del indio no se haya cumplido cabalmente a más de un siglo de presencia hispana en los Andes. Indirectamente tal preocupación apunta a que el indio continúa en una grave situación de minusvalía religiosa, política y, obviamente, social. Juan de Padilla dice haber constatado que los naturales no saben la doctrina cristiana, que en lo absoluto está desterrada la idolatría y que muchos mueren sin haber pasado por el sacramento de la confirmación. En ese sentido, los argumentos de Padilla responden a la lógica de la política barroca de ese entonces: toda solución para enmendar los males y la violencia de la *res pública* está unida al plano de la religión.

Al no reinar el Evangelio de Jesucristo en el Perú, el mal y la explotación sobrevienen irremediablemente. Tanto es así que hasta los sacerdotes se vuelven los principales expoliadores de los nativos. Ellos con una actitud nada responsable, permiten el sufrimiento de los indios: los obligan a donaciones forzosas (muchos deben —dice Padilla— renunciar a la ropa que traen puesta para dárselas a un cura en extremo exigente), no permanecen más allá de cuatro años en sus doctrinas (en algunos casos al primer año ya se están retirando) y, tal vez lo más grave, por pura codicia implementan empresas propias en sus doctrinas donde se nutren, tal cual lo dice el título de este parágrafo, de la sangre y el sudor de los pobres indios.

Como se trata de un *Memorial* arbitrista, Padilla postula soluciones a cada problema, que él espera que el rey tome en cuenta. Tal es una especie de juego político ingenuo pues las soluciones son tan obvias que ya parecen enmarcarse en eso que en estas páginas se ha denominado el agotamiento del lenguaje. A entender de Padilla, la solución más efectiva es que sea el mismo Arzobispo quien inicie una especie de gran visita oficial, no importando si es de edad o está enfermo pues primero se encuentra el

santo deber de cumplir la doctrina de Cristo, esa que señala que un pastor debe "poner la vida por sus ovejas".

En la misma línea, el arbitrista le pide a los sacerdotes que se vuelvan expertos en las lenguas nativas, de lo contrario jamás podrán llevar la palabra de Dios de manera óptima. Recogiendo una vieja idea, Padilla también sugiere que los doctrineros deben ser mayores de cuarenta años para que tengan la madurez necesaria en tan difícil misión. Asimismo, propone que la evangelización, para que tenga un pleno sentido, se debe hacer en los indios desde muy niños ya que a esa tierna edad el conocimiento puede quedar con mayor fuerza a diferencia de una edad madura. Pero así como la niñez es el momento supremo para aprender las verdades de la fe, también lo es el de la muerte, de ahí que Padilla pida observancia en el último sacramento para que éste llegue a los hospitales de naturales y, así, los indios, sobre todo los infantes, no mueran mal.

Ya cuando Padilla analiza el gobierno temporal con respecto a los indios, encuentra que la explotación hacia los mismos ha llegado a un nivel de ofensa mayor. Tal ofensa es más palpable en las minas que son un verdadero foco de injusticias. En los socavones del Perú, dice Padilla, "se va el sudor, sangre y vida de estos desdichados". El ataque a lo que estaba ocurriendo los asientos de Huancavelica es duro y directo: como un contrahecho corazón, esa mina se llevaba la sangre de nueve provincias circundantes. El trabajo minero resultaba ser un verdadero crimen hacia los indios y para remarcar este punto, Padilla cuenta su propia experiencia como testigo. Según refiere, él ha visto a las indias lisiar a sus hijos con tal de que no vayan a la *mita* minera. Un pasaje realmente conmovedor es cuando el tratadista describe la situación de un pueblo que se ha quedado sin hombre pues todos han sido secuestrados para la mina,

> Convidábanse las indias las unas a las otras para hacer sus sementeras y así salían todas un día a hacer la de las unas y otro la de las otras y así a las demás, volvían después estas indias cuando alzaban de labor asidas de las manos de dos en dos y cantando en su lengua un tono lastimosísimo, lamentándose de las desdichas que pasaban y a que las había reducido la mina de Huancavelica, hallándose sin sus maridos y muertos los que

> cuidaban de ellas de sustentarlas y de sembrar sus chacaras y obligadas ellas para sustentarse a sembrarlas y a trabajar como los hombres.[1173]

Entonces, es cuando en el tratado aparece la palabra generadora de toda violencia: codicia. La codicia está moviendo a muchos a destruir al indio. Por ejemplo, dice Padilla, varias de las minas del Perú ya estaban agotadas y eso hizo que muchos se aventuraran a posibles vetas en zonas peligrosísimas e inaccesibles, y a esas zonas se solía mandar a los indios de manera forzosa y muchos de ellos morían tras derrumbes o inundaciones. Asimismo, el relator no podía creer que se llegaran a extremos realmente criminales. Padilla sabía que los mineros se organizaban, cual cazadores, para ir en pos de los indios. De esta manera, el indio, una vez más, se animalizaba,

> […] y los llevaban metidos en colleras y prisiones a sus minas, a donde los hacen trabajar como quieren y bien se deja entender cómo sin que los desdichados tengan a quien volver los ojos y pedir los saque de esta rigurosa opresión y violencia.[1174]

Pero también este memorial apunta su crítica certera a los chorrillos y obrajes pues en ellos "es donde más violencias padecen".[1175] Tal violencia no solo tiene que ver con la explotación inhumana de niños y mujeres sino también con la impiedad que se vive en esos centros de trabajo casi forzado. Ahí nadie escucha misa, ni se confiesan, "ni hacen cosas de cristianos". Y parece, sostiene Padilla, que se está lejos de remedio puesto que hasta los corregidores apañan todo lo que ahí sucede.

Finalmente, Padilla encuentra una de las razones más palpables de la explotación del indio peruano: el virrey del Perú estaba escogiendo gente inmérita para los corregimientos. Ya estudios recientes han demostrado que los gobernantes del Perú incumplían las disposiciones de la corona con

1173 Juan de Padilla. "Memorial de Juan de Padilla". En Rubén Vargas Ugarte. *Historia del Perú. Virreinato (siglo XVII)*. Buenos Aires: López, 1954 [1657], F. 6/r.
1174 Juan de Padilla. "Memorial de Juan de Padilla". En Rubén Vargas Ugarte. *Historia del Perú. Virreinato (siglo XVII)*. Buenos Aires: López, 1954 [1657], F. 8/r.
1175 Juan de Padilla. "Memorial de Juan de Padilla". En Rubén Vargas Ugarte. *Historia del Perú. Virreinato (siglo XVII)*. Buenos Aires: López, 1954 [1657], F. 12/r.

respecto a la provisión de oficios en Indias y otorgaban los corregimientos a los criados de su séquito que venían con él desde la Península. Entonces ocurría que los que debían ser beneficiados con esos puestos —por ley, los criollos descendientes de los conquistadores— se veían marginados de esas prebendas por peninsulares que, en la mayoría de los casos, solo querían beneficiarse de la cercanía a su patrón, obtener un puesto en la administración y maximizar sus ganancias a través de ese puesto para luego volver a España en el viaje de retorno virreinal. En ese afán por hacer de sus corregimientos puestos de beneficio particular, la explotación del indio se duplicaba.

Es por ello que el gran consejo del *Memorial* de Padilla es que los puestos de la administración sean dados a los descendientes de los Conquistadores —los llamados Beneméritos— y a los criollos por ser hijos de esta tierra. En su razonamiento, solo los hijos del Perú podrían alcanzar el buen gobierno y lograr —de una vez por todas— la total cristianización del indio no menos que un trato justo y humano hacia él.

15.2.3. El *Memorial* de Gutiérrez Velasco de Ovando (h. 1657)

> Estos son, Señor, los pobres Indios miserables, naturales de aquellos reinos, cuyas desdichas, y tragedias son innumerables, y sin ejemplar alguno; pues peor que Argel viven los cautivos, para ellos en sus mismas tierras.[1176]

De esta manera comenzaba su alegato y memorial a favor de los indios el letrado Gutiérrez Velasco de Ovando.[1177] Ya en esas primeras

1176 Gutiérrez Velásquez de Ovando. *Memorial por vía de disertación, para Su Majestad de nuestro Rey, y Señor Felipe Cuarto, en favor de los naturales originarios beneméritos de las Provincias Indianas, así españoles como indios*. Madrid, h. 1657, F. 29/v.

1177 Solo podemos dar algunos datos biográficos de este personaje provenientes, principalmente, de su *Memorial*, puesto que la última parte está dedicada a su persona y a sus méritos y servicios. Así, podemos decir que el licenciado Gutiérrez Velázquez de Ovando y Zárate fue natural de la «ciudad de la Plata» en el Reino del Perú y su padre y abuelo fueron Bernardo Bernárdez de Quiroz y Gutiérrez Velázquez, respectivamente. Es muy probable que en 1613 —cuando tenía el grado de bachiller— haya sustentado su grado de Licenciado en Leyes por la Universidad de San Marcos. En 1624 participó en la defensa del puerto del Callao cuando se tenía noticias de un ataque por parte del pirata

líneas este inteligente polemista sustentaba, una vez más, la naturaleza del indio peruano. De nuevo aparece la idea del miserable por el que hay que tener lástima pero sobre todo misericordia. Lo que esas líneas es de consideración puesto que es un serio llamado de atención a la Monarquía Católica: el rey estaba permitiendo que sus vasallos más indefensos fueran tratados peor que los prisioneros en manos de los mahometanos.

Su argumentación recoge varios *leitmotiv* que aparecen en otros textos de esa naturaleza. Una parte del escrito parece tener un punto de contacto con la defensa del indio que hizo, décadas antes, Guamán Poma. Tales líneas ponen al indio peruano al centro y atacado por enemigos pertinaces que están por doquier para degradarlo. La palabra violencia no podía aparecer en mejor contexto:

> Estos desdichados son los que viven a repugnancia de la perfidia, y violencia de tantos enemigos forzosos, como tienen inexcusables, como son, corregidores, doctrinantes, encomenderos, caciques, obrajeros, mineros, labradores de las haciendas de trigo y maíz; estancieros de ganados mayores y menores; mesoneros, que llaman *tamberos*; caminantes, viñateros, edificadores de casas, y solares; cultores de olivares, y otras huertas; correos que llaman *chasques*, ingenieros de azúcar: y digo inexcusables, porque a cada uno de estos ministerios están repartidos, y afectos, que por turnos acuden al servicio, y ocupación de semejantes ministerios, por repartimiento, y padrón público, que precisamente deben acudir a ellos, como de hecho acuden.[1178]

holandés Heremite Clerk. Luego, dedicado a su desempeño profesional, sirvió en varios negocios de justicia durante la administración del Conde de Chinchón y sus sucesores. Posteriormente realizó visitas a varias Cajas Reales y ocupó la cátedra de Vísperas de Leyes de la Universidad. El virrey Conde de Salvatierra lo nombró Asesor General en Asuntos Indígenas y desde ese cargo, tal vez, reforzó el conocimiento de la situación de los indígenas del Perú que luego plasmó en su memorial. En 1654 viajó a Madrid con motivo de buscar alguna merced y regresó a América con el oficio de auditor de la Armada del Mar del Sur. Haciendo escala en Panamá fue nombrado oidor de la Audiencia de dicha ciudad. Casó con doña Ana María de Ribadeneira.

1178 Gutiérrez Velásquez de Ovando. *Memorial por vía de disertación, para Su Majestad de nuestro Rey, y Señor Felipe Cuarto, en favor de los naturales originarios beneméritos de las Provincias Indianas, así españoles como indios*. Madrid, h. 1657, F. 29/v.

En ese sentido, para Velásquez de Ovando, la explotación laboral del indio es una forma inexcusable de violencia. Lo más triste —insinúa el hábil argumentador— es que el rey está al tanto de todas las mentadas tropelías puesto que “personas doctas” le han informado al detalle del real estado de los naturales andino. No solo eso, al escritor le parece inaudito que todo el cuerpo legal que se emitió a favor de los indígenas desde el reinado de Carlos V no se esté cumpliendo y que, por ello, el indio siga siendo tratado como “bestia” de carga.

Se duele Velásquez de Ovando de que la libertad del indio sea tan solo una ficción. Es verdad, dice, que el indio es vasallo libre, pero tal condición se ve contrariada con el hecho de que se le somete, por ejemplo, a la cruel mita minera. El que deba realizar tan brutal trabajo en el Cerro de Plata lo pone, justamente, muy lejos de la libertad puesto “que no es libertad la que es forzada a servir en comodidades ajenas”, dando a entender que de su sudor los naturales no ganan ni mucho menos disfrutan algo.[1179]

La miseria del indio peruano es mayor porque Velásquez de Ovando da a entender que la legislación a favor de ese estamento ha sido obviada por todos. Tal argumento no se cansa de repetirlo el letrado, y lo hace —como es típico de estos memoriales— con un fin pedagógico. En esa línea, el autor no teme gastar tinta en recomendarle al rey que envíe al Perú una cédula de tenor similar a una que envió a México en el año de 1628 en la que se leía lo siguiente:

> [Yo, el rey] Quiero que me deis satisfacción a mí, y al mundo, del modo de tratar a esos mis vasallos; y de no hacerlo: con que en respuesta de esta carta vea yo ejecutados ejemplares castigos en los que hubieren excedido en esta parte, me daré de por deservido. Y asegurados, que aunque no lo remediéis, lo tengo de remediar, y mandaros hacer gran cargo de las más leves omisiones en esto, por ser contra Dios, y contra mí, y en total destrucción de esos Reinos, cuyos naturales estimo; y quiero

1179 Gutiérrez Velásquez de Ovando. *Memorial por vía de disertación, para Su Majestad de nuestro Rey, y Señor Felipe Cuarto, en favor de los naturales originarios beneméritos de las Provincias Indianas, así españoles como indios*. Madrid, h. 1657, F. 30/r.

> sean tratados como lo merecen, vasallos que sirven a la Monarquía, y tanto la han engrandecido, y ilustrado.[1180]

Casi es como si el arbitrista quisiera regresar a la lógica que signó los debates sobre la justificación de la Conquista de América: la Monarquía Católica debía demostrarle al mundo que era consecuente con el evangelio de su religión. En última instancia, atentar contra los indios, los seres más indefensos de la cristiandad, es atentar contra el mismo rey y contra Dios.

Y si Velásquez de Ovando parece arrogarse tanta autoridad es porque la tuvo. Cuando se lee su *Memorial* se deslizan en él, como era propio en estos tipos de escritos, datos de su biografía y uno de ellos es que justamente, bajo el gobierno del Conde de Salvatierra (1648-1655), fue nombrado Asesor General en materia de indios. Con ese cargo, Velásquez de Ovando hubo de viajar mucho por los Andes para conocer la situación de la gente bajo su auditoria. Un momento cumbre de este escrito es cuando el letrado va donde el virrey a darle su informe y consejo sobre lo que había visto en Huancavelica. Según refiere el letrado, el gobernante le respondió muy ásperamente y le preguntó sí su verdadera intención era acabar con la riqueza del reino que fluía de esos dos asientos mineros. Velásquez de Ovando le contesta que en lo absoluto quiere tal cosa, sino que solo pide más escrúpulos y conciencia y que se rebaje la jornada del natural para que se cumpla la lógica del buen gobierno.[1181]

La explotación del indio, dice el *Memorial*, debe terminar porque la tierra se está despoblando de esa gente. Las crueldades y fatigas son demasiadas, tanto que los indios se están alejando de la doctrina católica. Esa última idea es otro de esos temas transversales que cruzan varios de los documentos aquí estudiados, es decir, el indio que prefiere volver a la primitiva naturaleza (con la consecuente idolatría) para escapar de sus penurias.[1182]

1180 Gutiérrez Velásquez de Ovando. *Memorial por vía de disertación, para Su Majestad de nuestro Rey, y Señor Felipe Cuarto, en favor de los naturales originarios beneméritos de las Provincias Indianas, así españoles como indios*. Madrid, h. 1657, F. 30/r.

1181 Gutiérrez Velásquez de Ovando. *Memorial por vía de disertación, para Su Majestad de nuestro Rey, y Señor Felipe Cuarto, en favor de los naturales originarios beneméritos de las Provincias Indianas, así españoles como indios*. Madrid, h. 1657, F. 31/v.

1182 Gutiérrez Velásquez de Ovando. *Memorial por vía de disertación, para Su Majestad de nuestro Rey, y Señor Felipe Cuarto, en favor de los naturales originarios beneméritos de las*

Para sustentar ese último punto, Velásquez de Ovando recurre a su experticia y narra una entrevista que tuvo con un cacique llamado Cristóbal Ticsi Luna Atol, "de la provincia de Los Reyes", al que el memorialista le tenía afecto además de tenerlo por culto y leído, tanto como un español. En esa conversación, Velásquez de Ovando le pregunta al indio principal el por qué se están muriendo los indios, y el cacique le responde que no es tanto la muerte la causa de la disminución de los naturales sino el hecho de que éstos prefieren internarse y fugarse a la ceja de selva donde —dice Luna Atol— prefieren vivir entre "enemigos" infieles que bajo la opresión.[1183]

Preocupadísimo por eso último, Velásquez de Ovando pregunta qué remedio se puede poner a tan grave situación. La solución que propone el cacique es que la zona de la ceja de selva sea poblada y cristianizada por orden del rey y que éste otorgue perdones a todos los indios que se habían fugado a esa zona. Pero parecía que a esto y a todas las demás violencias hacia los indios del Perú, el rey parecía hacerle oídos sordos. De esa manera, el discurso de Velásquez de Ovando vuelve a dibujar la imagen del rey sordo:

> Estas son las voces que dan aquellos tristes, como si las dieran en el desierto, quizás porque Vuestra Majestad y su Real Consejo de las Indias no las han oído; pues a haberlas oído, hubieran prevenido el remedio, puesto que de él pende el de la Monarquía.[1184]

15.3. Contra la opresión

Cuando el cuerpo social se ve a diario sometido a violencia, sus componentes llegan a hastiarse. Eso mismo ocurrió en los Andes a lo largo del siglo XVII. Los miembros de la denominada República de Indios, comenzaban a mostrar —sobre todo en la base de dicho cuerpo— sincero malestar por

Provincias Indianas, así españoles como indios. Madrid, h. 1657, F. 32/r.

1183 Gutiérrez Velásquez de Ovando. *Memorial por vía de disertación, para Su Majestad de nuestro Rey, y Señor Felipe Cuarto, en favor de los naturales originarios beneméritos de las Provincias Indianas, así españoles como indios*. Madrid, h. 1657, F. 32/r – F. 33/v.

1184 Gutiérrez Velásquez de Ovando. *Memorial por vía de disertación, para Su Majestad de nuestro Rey, y Señor Felipe Cuarto, en favor de los naturales originarios beneméritos de las Provincias Indianas, así españoles como indios*. Madrid, h. 1657, F. 33/v.

las explotaciones a las que eran sometidos. En ese sentido, cuando la línea de lo humanamente soportable se sobrepasa, la violencia es la respuesta, solo que esta vez venía del sector más profundo de esa estamento nativo. Aquí se demuestra que la lucha contra la opresión comienza de forma muy paulatina y que, ya a fines del siglo de los Habsburgos, ésta estaba a punto de volverse un verdadero vendaval que sacudirían los Andes en los próximos cien años.

15.3.1. La chispa inicial. San Francisco de Ihuarí, 1613

Desde inicios del siglo XVII se pueden detectar casos de violencia propiciados por los indios que ya estaban cansados de abusos e intromisiones ya sea por parte de curacas o sacerdotes. No hay muchos datos, pero se sabe que, por ejemplo, que en el pueblo de San Francisco de Iguarí, en noviembre de 1613, los indios ya no soportaban a su doctrinero.[1185] Tal vez había algo de razón para ello puesto que tal sacerdote era nada más y nada menos que Fernando de Avendaño, celosísimo extirpador de las idolatrías.

La noche del 24 de noviembre de 1613, un grupo de indios, encabezados por Alonso Santoyo, le prendieron fuego a la casa colindante con la de Avendaño con la intención de que el fuego se extendiera a la suya. No era la primera vez que algo así ocurría puesto que el proceso señala que ya había habido un par de intentos de quemar la casa del vicario. Los indios estaban molestos puesto que Avendaño mantenía preso a uno de sus congéneres acusado de hechicería.

Cuando se interrogó a los testigos, se supo que el cura era objeto del odio declarado de buena parte de los indios del pueblo quienes no dejaban de repetir que querían quemarle la casa. La presión del proceso de extirpación estaba consiguiendo que muchos naturales se opusieran a él y comenzarán a demostrarlo con actos violentos como el que este proceso narra.

1185 Archivo del Obispado de Huacho. Causas de visitas pastorales. Leg. 1, exp. 1, 1613.

15.3.2. El deber de acusar. Huamalies, 1639

El 19 de enero de 1639 el alférez Juan de Olórtegui inició proceso contra el sacerdote Juan Sánchez porque el primero decía que el segundo movía a los indios a que viajen a Lima para acusar la muerte y las vejaciones de los naturales en la región.[1186] A entender del alférez el sacerdote estaba procediendo de muy mala manera, con poco temor de Dios y faltándole el respeto a su propio estado sacerdotal, al exagerar hechos y alentar a los indios a protestar de manera indebida.

Lo que parece ser, es que el sacerdote era muy celoso sobre lo que estaba ocurriendo con los indios de la zona, más precisamente en el obraje de San Sebastián del que Olórtegui era administrador. Según éste último, Sánchez estaba solamente "movido de pasión" contra él, tanto así que era capaz de "traer a ciertos indios" para que declaren muertes y delitos capitales hacia los naturales.

En realidad, Olórtegui se encontraba muy molesto con el referido sacerdote porque lo vía sospechosamente diligente en sus pesquisas sobre abusos, maltratos y crímenes. Según refiere el alférez, el sacerdote no escatimaba ni horas ni esfuerzos para su fin, y a tanto había llegado su supuesto celo que viajaba a Lima constantemente para buscar, en los archivos, causas pasadas que pudiesen incriminar a Olórtegui. Añadía, además, que el sacerdote hasta proveyó dinero para que los secretarios le permitiesen el acceso a esos documentos.

Este proceso demuestra que también se pueden encontrar voces de protesta muy atentas al proceder de los hispanos con respecto al abuso de los indios. No obstante, también debe tenerse en cuenta que, en éstas líneas, el alférez pueda tener razón y, a través de complejos juegos de poder político al interior de los Andes, el sacerdote solo estuviese buscando la manera de perjudicar a un posible contendor en el dominio absoluto de la zona.

En todo caso, se demuestra una clara vocación de que el proceso judicial traerá justica y los implicados parecen confiar en el sistema, un sistema que —como se verá— se está empezando a resquebrajar.

1186 AAL. Causas Criminales. Leg. XI, exp. 20, 1639.

15.3.3. No a los diezmos (I). San Francisco de Cunicancha, 1639

Los abusos y excesos hacia la población indígena ya comenzaban a cansar a los miembros de ese estamento. Lo que no se ha estudiado tanto es que ese cansancio iba en una especie de imparable *crescendo* y que alcanzaría su clímax justamente a fines de siglo para abrir las puertas a una violencia sin par en los Andes. Por ejemplo, en 1639 el doctrinero Antonio Pérez de Villarroel acusaba al curaca Francisco Macuicaja de instigar a los indios a no pagar el diezmo.[1187] La relación que hace el sacerdote es como se sigue:

> Francisco Macuicaja, indio natural de San Francisco de Cunicancha, residente en esta ciudad [de Lima], el cual con poco temor de Dios y de su conciencia y en menosprecio de las Reales Justicias y de la que V.M. administra a perturbado y perturba la jurisdicción de V.M. en la cobranza de los diezmos del dicho pueblo de San Francisco de Cunicancha y de San Juan de Baitambo haciendo que los indios de los dichos pueblos no paguen los diezmos que conforme a todo derecho divino, natural y positivo y conforme a leyes, cédulas reales, provisiones de gobierno y costumbre asentada sin interposición alguna hasta de dos años a esta parte que el dicho indio ha inquietado a los demás que no paguen los dichos diezmos dándoles a entender que no están obligados a pagarlo sin fundamento alguno pues no hay cosa contraria, determinada de nuevo, falseando provisiones de gobierno en que los mandó no pagar los dichos diezmos en lo cual el susodicho y los demás camachicos y principales y que pareciesen culpados en el discurso de esta causa de quienes también me querello han cometido muy grave delito, digno de punición y castigo.

15.3.4. El fuego que acalla la voz de protesta. Chuquibamba, 1645

En la cotidianidad de la violencia que parecía signar a los Andes durante el siglo XVII, a veces se podía escuchar la voz del justo que se levantaba para protestar contra los abusos a los indios. Tal fue el caso del sacerdote Rodrigo Gómez Bravo quien hubo de sufrir los maltratos de españoles

1187 AAL. Causas Criminales. Leg. XI, exp. 19, 1639.

por defender a los naturales del pueblo de Chuquibamba (Arequipa) en enero de 1645.[1188]

A decir del cura; Juan de Tomás, Diego de Amésquita, Juan de Amésquita, Sebastián Rodríguez, sus mujeres e hijos, le tenían muy mala voluntad "por haber defendido a los indios de la dicha doctrina de las sinrazones que los susodichos le han hecho y le hacen". La cuestión realmente había llegado a mayores puesto que los mencionados hispanos le habían prendido fuego a la casa sacerdotal y, en el incendio, Gómez Bravo lo había perdido todo.

Según los testigos, el cura siempre había mostrado un gran celo por la protección de los naturales y en su afán había llevado a cabo muchas diligencias judiciales y extrajudiciales. Principalmente su intento era que los estamentos no se mezclaran en el pueblo para evitar así que los españoles y mestizos se asentaran en el lugar, puesto que solo parecía que hacían eso para llegar y explotar a los indígenas. Es por ello que —según refieren los convocados a este proceso— existían muchos odios y venganzas contenidas contra el sacerdote.

Los problemas y promesas de venganza se acrecentaron cuando el cura impidió —en las composiciones de tierras— que los referidos hispanos y mestizos adquirieran terrenos en el lugar. En cada proceso de compra, el odio hacia el sacerdote iba en aumento y era notorio para todos. Los indios, según se desprende del proceso, apoyaban a su doctrinero y lo tenían por buen pastor y estaban seguros que los *viracochas* (ósea los blancos) —tal es el término que utilizaron— le habían quemado la casa.

15.3.5. En Sisicaya se juntaron mil almas, 1647

En el chorrillo de Sisicaya los curas iban y venían, y esto ya tenía muy molesto a los indios. En 1647 llegó el presbítero Joseph Laureano de Mena para quedarse. No obstante, no pudo ganarse la confianza de los indios del lugar.[1189] Rápidamente —por razones que no se tienen muy claras pero que tal vez están relacionadas a formas coercitivas y abusivas de cobros de tributos— comenzaron los actos de hostigamiento al sacerdote por

1188 AAL. Permutas. Leg. 1, exp. 10-A, 1645.
1189 AAL. Causas Criminales. Leg. XVI, exp. 6, 1647.

parte de los indios olleros que estaban dirigidos por el cacique Sebastián Quispe Ninavilca que tenía fama de ser "mortal enemigo de los sacerdotes y españoles".

Un incidente notable ocurrió en la Pascua de 1647. Ese día el sacerdote mandó a algunos indios a vender vituallas a Los Reyes y antes de partir los susodichos fueron donde su pastor para cobrarle unos trabajos que le habían hecho. Laureano de Mena salió con evasivas y les dijo a los indios que en ese instante no tenía dinero y que apenas regresaran de la capital les pagaría. Tal respuesta no fue, en lo absoluto, del agrado de los naturales tanto así que —según el sacerdote— éstos pegaron un grito e inmediatamente "se juntaron mil almas" dispuestas a apedrear al sacerdote.

Evidentemente el tonsurado estaba exagerando. Según otros testigos se trataba de cuatrocientos indios que bien pudieron darle muerte al cura sí es que Quispe Ninavilca lo hubiese incitado a ello. Lo que ocurrió fue que lo apedrearon y golpearon mientras que le gritaban "¡Ladrón!¡Matemos a éste ladrón! ¡No queremos curas! ¡Solo queremos a nuestro cacique y gobernador!" Y todo parece indicar que tal era la consigna política del curaca. En su palabras, según los testigos citados, Quispe Ninavilca hacia un llamado a la "libertad" y que era necesario para ello echar a esos "perros ladrones" que eran los doctrineros.

El caso es que ese día de Pascua, el cura recibió un par de puñetes en el rostro que hicieron que le brotara mucha sangre y lo acusaron de siempre hacer lo mismo, es decir, explotar a los indios en trabajos y luego mandarlos a Lima de improviso para que se olviden de cobrar. Luego, los indios tomaron a De Mena, lo amarraron, lo pusieron en el suelo, y un indio con una piedra bien sujetada le dio un par de golpes en el carrillo que lo dejaron sin sentido "y medio muerto". Si no hubiese sido por un capitán que llegó en el momento preciso es muy probable que el sacerdote no hubiera vivido para contarla.

No obstante esta execrable violencia, lo interesante en el caso son los aforismos políticos que, a decir de los convocados, paraba repitiendo el cacique entre sus vasallos y que éstos interiorizaban de manera rápida. Según los testigos Quispe Ninavilca le decía a los indios de que no se dejen sujetar, ni cedan al cura cuando éste pida trabajo para la *mita*. Y los naturales del lugar parece que habían oído con mucho cuidado las enseñanzas de su cacique pues no dejaban de repetir, cada vez que podían, que no le

harían caso a ningún sacerdote ni aunque fuera el mismísimo Arzobispo que llegase al pueblo. Asimismo, les gustaba repetir que obedecían más a su curaca que al Virrey del Perú.

15.3.6. El indio como ser pertinazmente perverso. San Jerónimo de Omas, 1660

A Cristóbal Paullo, indio natural del pueblo de Omas, el fiscal eclesiástico lo acusó de delitos muy graves: conspiración para apedrear al Visitador General e incesto.[1190] Lo interesante de este proceso es que Cristóbal Paullo reconoce la conspiración pero, en el camino, van saliendo a la luz asuntos importantes que tienen que ver con la imagen que para ese entonces aún se tenía del indio, de los motores de la violencia y del malestar que el estamento indiano está sintiendo casi al cierre del siglo.

Como Cristóbal tenía un negocio en Lima, aprovechó una noche para reunirse con paisanos suyos residentes en la ciudad. En la cita se conversó mucho y los temas eran de gravedad. Los indios estaban muy molestos por la explotación laboral tanto en la *mita* para el cura como para el corregidor. Además, las persecuciones por idolatrías habían arreciado y eso tenía alterada a la gente. Cristóbal, con mucha sinceridad, apeló a la acción violenta y les dijo a sus contertulios que debía expulsarse a pedradas al doctrinero de nombre Fernando de Vera.

Lo interesante es que los indios reunidos citaban otros sucesos parecidos como precedentes a la acción violenta. Por ejemplo, rememoraban cómo la gente de Jauja había expulsado, también a pedradas, a Francisco de Ávila, casi cuarenta años antes. Esto demuestra, que las acciones pasadas de los indios, cuando se trataba de un conato de rebelión, eran muy recordadas y tomadas en cuenta. Cuando los investigadores se enteraron de eso se preocuparon mucho puesto que podía ponerse en acción una red de contactos entre Lima y la sierra que podrían generar un gran levantamiento indígena.

1190 AAL. Visitas. Visita de Yauyos. Leg. 13, exp. VIII, 1660-1661.

Por otro lado, vale decir que a Cristóbal le convenía que se expulse al doctrinero debido a que éste había puesto a su madre en prisión por hechicera y pretendía encausarlo por incesto. Sobre eso último, parece que el indio mantenía una relación carnal con su prima hermana. Cuando ya estaba preso, él trató de defenderse diciendo que tales acusaciones eran falsas y producto de la intriga de los familiares de una tal Francisca Yana. Como es de entenderse, otra vez podía estar ocurriendo que, so pretexto de combatir las idolatrías, los indios utilizaran la falsa acusación para deshacerse de potenciales enemigos.

A las finales, Cristóbal Paullo fue declarado culpable. Su pena fue grave puesto que se le condenó a un año entero en las galeras del Callao. Además, por sus idolatrías, fue sentenciado a ser trasquilado, puesto en el rollo y recibir cincuenta azotes. Sobre lo último adujo, como se refirió líneas arriba, que todo era mentira. Sobre lo primero, lo reconoció plenamente, de ahí que es interesante adentrarse al discurso que generó entre los implicados su posible pero abortada acción.

Así es como los oficiales de la justicia se refieren a las acciones y planes de Cristóbal Paullo:

> Con poco temor de Dios y poco respeto a la justicia. [Su acción] es mal mayor y atrevimiento. Incitó con palabra [Cristóbal Paullo] para que se levantasen e irritasen los indios para perder el respeto a la autoridad de un Visitador General.

Lo realmente digno de consideración es que en la percepción de la justicia hispana, si el indio tenía tales planes se debía a su naturaleza vil. Tal vileza le venía, no solo por su sangre de madre hechicera, sino también por su intento de impedir la extirpación de las idolatrías. Obsérvese estas apreciaciones aparecida en los autos del proceso:

> So de tal madre se puede presumir cualquiera maldad y depravada intención.
> [El incesto público] es delito tan grave que pone en riesgo el respeto y veneración de la justicia.
> [Le ha faltado el respeto] a la justicia eclesiástica que castiga pecados públicos y corrige vidas y costumbres.

> [Con la extirpación de idolatrías que, supuestamente, Paullo quiere evitar] se sirven dos majestades [la de Cristo y la del Rey], castigando la idolatría, destruyendo ídolos en los que el demonio tiene puesto su culto.

Para ese momento, los indios —según se desprende de este particular legajo— están muy enterados de acciones de resistencia a los sacerdotes y corregidores en varias partes del virreinato y no son pocos los que, como Cristóbal Paullo, movían a la gente en pos de levantarla.

15.3.7. No a los diezmos (II). San Pedro de Huancaire, 1661

Melchor Jacsaquiste era el alcalde indio de San Pedro de Huancaire y él se encontraba acusado por el doctrinero Pedro Sanabria de haber intentado levantar a los indios para no pagar el diezmo, de vejaciones a su persona y de daños al recogedor Francisco de Navarrete.[1191] No obstante, ese indio tenía otra versión de los hechos y prometía que todo lo que diría sería "una relación verdadera" de lo acontecido.

En la versión del cobrador Francisco Navarrete, los indios se habían juntado en multitud al llamado de Melchor Jacsaquiste y del *camachico* Mateo Achiguaman para decir de manera gregaria que no iban a pagar el diezmo. Pronto se pasó de la palabra a la acción y Francisco Navarrete cayó en poder de los indios quienes lo arrastraron de los cabellos, lo golpearon y le incrustaron un *tupu* de plata en la pantorrilla. En ese instante, el cura Sanabria salió en su defensa y gritó para recordar que es un santo deber pagar el diezmo. Evidentemente, los indios estaban muy alterados y el llamado del sacerdote cae en saco roto, tanto así que la respuesta no es sino una lluvia de piedras que obliga a Sanabria a abandonar el pueblo.

Luego, cuando el sacerdote debe dar su testimonio, refiere lo arriba dicho y añade su impresión sobre cómo era el carácter de esos naturales: "[…] los indios son tan malos que se han acostumbrado a apedrear a los curas y a matarlos de bocado [¿con veneno?] como hicieron con el licenciado Josephe Calvo". En ese sentido, queda la sensación de que, desde

1191 AAL. Causas Criminales. Leg. XXI, exp. 9, 1661.

hacía mucho, los hispanos le tenían miedo a los indios de esta parte, que estaban prestos para el levantamiento en cualquier momento.

No obstante, cuando se escucha la voz del alcalde Melchor, otra parece ser la historia. Según él ese año la cosecha había resultado muy mala y los indios no tenían los recursos necesarios para poder enfrentar la carga tributaria. Además, el cura estaba pidiendo 4 reales como diezmo lo que se hacía impagable. Jacsaquiste trató de explicarle a Sanabria la situación pero éste, lejos de escuchar, se ofuscó sobremanera y obligó al alcalde a que se arrodillará ante él. Estando el indio a su merced, el sacerdote sacó "una pequeña pistola" y se la puso en el pecho cuando un tal Martín Rosado impidió que hiciera algo más grave. Posteriormente, el sacerdote iría a buscar al alcalde a las pocas horas para retomar la amistad y decirle que estaba de acuerdo con aceptar los 3 reales en diezmos.

No estando al tanto del acuerdo, ya sea por olvido o por maldad del sacerdote, Navarrete llega el día mencionado a pedir los 4 reales de diezmos y el *camachico* trata de explicarle el acuerdo al que se había llegado con el sacerdote. Navarrete es otro que no quiere escuchar razones, toma al *camachico* de los cabellos, lo arrastra por el suelo y lo hiere tres veces con una daga. En ese instante aparece el alcalde junto a todos los indios dispuestos a ya no tolerar más abusos.

15.3.8. Lo que ocurre cuando un curaca levanta la voz. Huarochirí, 1678

Guamán Poma ya había señalado el cruel destino que le aguardaba a los curacas que osaban protestar contra el abuso hacia sus vasallos. Nada de eso parecía haber cambiado a fines del siglo XVII tal cual lo confirma el caso de don Diego Carvajulca, cacique principal y segunda persona de los indios del pueblo de Santa María de Jesús de Huarochirí.[1192] Ese indio principal debió afrontar crueles maltratos por parte del doctrinero Agustín Bernardo de Quiros justamente por levantar la voz en defensa de su gente.

Como ya solía ocurrir por esos años, el principal motivo de protesta de los indios era el exorbitante pago de tributos. Sencillamente había veces que los ayllus no podían pagar lo que doctrineros y corregidores pedían.

1192 AAL. Causas Criminales. Leg. XXIX, exp. 2, 1678.

Según este proceso, un día una india vino a quejarse con don Diego de los maltratos que le daban los mulatos y negros esclavos del cura por el hecho de no poder pagar los *camaricos*. Indignado por lo que estaba ocurriendo, don Diego va donde el negro a quejarse por esa tropelía y lo que ocurre es verdaderamente vergonzoso. Así lo refiere el mismo curaca:

> Le dije [al negro] que no era razón de maltratar esta pobre india [y] sin otra ocasión, con tanto imperio y altivez, me cogió de los cabellos y me echó al suelo y después de haberme maltratado todo el cuerpo me echó una patada en la nuca y me echó dos dientes fuera.

De nada le sirvió al curaca quejarse con el corregidor pues éste solo le deseó una pronta mejoría. El caso era de consideración no solo por el daño físico que se había infringido sino por la ofensa que había resultado del hecho de que un negro acometiese tamaña violencia en un indio principal.

Para mal del curaca, el negro ese se hallaba totalmente envalentonado puesto que se sentía protegido por su amo, el doctrinero. Tanta era su retorcida altivez que otro día, en la puerta de El Cercado, estando él sobre su bestia, arroyó al curaca. Mientras que don Diego se hallaba postrado, el negro se apeó del animal y sacando un cuchillo se abalanzó sobre el indio. Felizmente, un jesuita del lugar detuvo la agresión pero el negro no se cansaba de repetir que tenía orden de su amo para matar a don Diego. El infeliz curaca debió curar sus heridas durante cuatro días en la morada que el jesuita le ofreció por caridad.

15.3.9. El ritual del tumulto. Tarma 1693

A medida que el siglo XVIII se aproximaba, la desazón entre los indios del Perú iba en aumento. La violencia cotidiana se transformaba cada día en desborde. Los tumultos crecían en los Andes y éstos serían los que caracterizarían los años iniciales de la Era Borbónica, en una escalada de violencia nunca antes vista en esta parte del mundo.

Los autos que quedaron de un proceso seguido por un temeroso sacerdote llamado Nicolás Fernández de Andrade, cura de la doctrina de Santa Ana de Tusi y Pallanchacra (Tarma), contra los indios del pueblo, nos

muestra la lógica de los tumultos que ya se iniciaban.[1193] En el discurso se nota a un sacerdote desesperado que pide ser cambiado de doctrina pues teme ser muerto por los naturales que cada día muestran actitudes de mucha violencia. Fernández de Andrade señalaba que los indios, literalmente, lo querían asesinar a sangre o fuego:

> Se arrojaron [los indios] tumultuados, precipitados y bárbaramente, empeñados a matarme con espada y broqueles, haciendo pedazos a pedradas las puertas y ventanas de dicha mi casa con el fin de matarme y viendo que por haberme defendido un hombre no pudieron por este medio lograr su intento de ganar la puerta para entrarse a matarme, la intención era de que muriese quemado.

Es cierto que tal tumulto e incendio de la casa sacerdotal había ocurrido, como tan cierta era la cólera que los indios le tenían al doctrinero. Al parecer el motivo de la rabia de los naturales radicaba en que el sacerdote era en extremo severo con los indios del lugar y los acusaba de todo al mismo tiempo que los castigaba de manera injusta. El caso es que tal incidente es muy complejo y vale la pena analizarlo detenidamente.

Según el testimonio del sacerdote, los indios estaban alzados pues tenían la guía de Antonio de Berrospe, un indio que, a entender del doctrinero, era un depravado por ser dado a las relaciones incestuosas. La acusación sacerdotal no solo quedaba en la persona de ese indio, sino que se extendía a toda su familia que era tenida por conflictiva, a tal punto que sus miembros tenían a los indios en potencial rebeldía.

Desde varios días antes del incidente principal, los naturales del lugar habían iniciado un extraño juego de amedrentamiento: durante varias noches los indios tocaban la campana tres veces. Todo esto le hacía pensar al cura que la conspiración para matarlo estaba en marcha. Otras veces, un nutrido grupo de indios y mestizos se agolpaban en la puerta de la casa para forzar a que Fernández de Andrade salga a dar la cara, pero éste no caía en la provocación y las molestias terminaban por disolverse. Todo esto generaba un clima de verdadero pánico que se veía acrecentado por los insultos y bravatas de los naturales que invadían el ambiente.

1193 AAL. Curatos. Curato de Junín. Leg. 24, n° IX, 1693.

Los próximo días, la situación se fue volviendo más tensa y peligrosa. A escena entró otro personaje, llamado Lucas de Ortega, que —prácticamente— se volvió el caudillo de los indios. Su rol en este motín fue clave, según el testimonio del sacerdote, porque primero generó la discordia entre los indios de Pallanchanca y Mosca, quienes se vieron enfrentados en una batalla campal:

> Convocó a todos los indios y mestizos de dicho su pueblo de Pallanchanca y gente de sus contornos y con todos ellos se puso a la salida de dicho pueblo a provocar a los indios del pueblo de Mosca haciendo demostraciones y ademanes con pañuelos y sapedreándolos de cuyo motivo y con la barbaridad brutal de los unos y otros se trabó incontinenti la pendencia tan voraz y sangrienta que no bastó respeto alguno de la y de que resultó que el dicho Lucas de Ortega, caudillo de los dichos indios, de Pallanchacra se retiró a la casa de Francisco del Campo, su cuñado, de donde sacó inmediatamente una escopeta y a repetidos tiros derribó dos o tres indios a balazos de los del dicho pueblo de Mosca.

Tras estos incidentes, ahora el objetivo era la casa del cura. Unas cuarenta personas, entre indios y mestizos se reunieron a las afueras de la morada sacerdotal y durante una hora y media llevaron a cabo un implacable asedio: tiraron piedras, rompieron las ventanas, insultaron a viva voz y como se les hacía difícil entrar a la casa, decidieron prenderle fuego. En los momentos previos a tan cruel determinación, a alguien se le ocurrió hacer una pequeña procesión para sacar la imagen de Santa Rosa y ver si así se sosegaban los ánimos.

Nada de eso funcionó: los indios estaban listo para prenderle fuego a la casa y —dentro de ella— al cura. Ya estaban a punto de acercarse el fuego a la vivienda cuando unos cuantos indios "a quienes la Providencia movió" (según el cura) arrancharon las antorchas a los agresores e impidieron la quema. Ese día el sacerdote se salvó pero terminó traumado y asustado por su vida. A las finales logró el permiso para que pudiera salir del pueblo y pasar a Lima a refugiarse.

***

El final de la centuria diecisiete veía a los Andes del Perú sucumbiendo lenta pero decididamente a la violencia. Aquella *pax Habsburgo* era una mera apariencia. Las injusticias habían superado con largueza la línea de lo tolerable y la promesa de humanidad plena ofrecida al estamento nativo era un pergamino que se lo llevaba el viento. En unas cuantas décadas más, el vendaval de la fuerza bruta arreciaría por doquier. Para ese entonces, los súbditos del Perú comenzarían a entender que su Monarca era un simple ser humano que, lejos de afianzar para la cristiandad a esta parte del mundo, parecía dejarla a las fauces de la tiranía. Es muy probable que en ese momento, muchos de los antiguos señores del país recordaran esa arcaica figura retórica que hablaba del mal pastor que había dejado sus ovejas a merced de los lobos.

Conclusiones

Tal vez suene a falsa modestia o a tremenda arrogancia señalar que tras medio millar de páginas este libro concluya señalando que solo se ha realizado una introducción al gran problema al que invita la discusión sobre el fenómeno de la violencia, en general; y su correlato en los Andes de la Conquista y del Virreinato, en particular. El escrito que el lector ha culminado solo se ha aventurado a ir por un sendero del que, valga verdades, poco se ha escrito en el Perú, y éste es el de la conceptualización de la violencia a partir de discursos elaborados en contextos históricos específicos.

En términos mucho más sencillos, en este libro he intentado dar respuesta a la pregunta ¿Qué significa decir *violencia* en los siglos XVI y XVII en el amplio y complejo territorio de los Andes peruanos? Para muchos —como de hecho ocurrió a medida que presentaba avances de esta investigación— tal pregunta no tenía sentido y rayaba en la más completa tontería. Sinceramente se me hacía difícil comprender el por qué la gente (entre los que se contaban intelectuales sacralizados por la Academia o sus pequeños corifeos) veía tal interrogante como una verdadera pérdida de tiempo. En mi caso se trataba de una imperiosa necesidad de clarificar elementos que hasta tenían que ver con mi propia biografía: me tocó vivir, ya lo dije, un *tiempo de la violencia* atroz en el Perú y de ahí que necesitara zanjar la pregunta de por qué unos humanos le pueden hacer daño a otros humanos a tal punto de arrebatarles la vida. Pero también lo hice movido por la afirmación de Hannah Arendt sobre el hecho de que casi

todos asumen a la violencia como un fenómeno único y definido ya de antemano, de ahí que se vea como un sinsentido discutir sobre ella.

Lo que Arendt sostuvo creo que se aplica perfectamente a los estudios peruanistas. Para muchos intelectuales y científicos sociales da lo mismo decir *violencia* en el contexto de la Conquista como en el de la Guerra Interna (1980-1992) y así, claro está, se ahorran varios problemas, y la violencia queda como un monstruo longevo pero atemporal, que atacó y ataca a los nuestros sin más razón que dañar por el dañar. Ya hemos visto que esto no es así: el problema de la violencia parte de un hecho del lenguaje: el discurso construye al enemigo, deshumaniza y da la pauta necesaria para que unos puedan dañar a otros.

Este libro ha intentado develar esos complejos juegos discursivos que giran en torno a esa palabra que tanto terror causa entre quienes la escuchan y, más aun, a los que la viven hecha fuerza y acción en su carne y en su sangre. De esa manera, hemos podido —aunque sea en parte— penetrar a la esencia del concepto *violencia* y lo hemos hecho desde la perspectiva de algunas teorías filosóficas, implementando los postulados de Koselleck [lo que me recuerda de cómo este libro perdió la posibilidad de ganar una beca de investigación por "usar muchos estudios filosóficos", a decir del jurado anónimo que lo calificó]; y, bajo esa impronta, adentrarnos a universos pretéritos que los discursos andinos de los siglos XVI y XVII nos han ofrecido para poder entender a la violencia en esos tiempos. No solo eso, también a las constelaciones de significados y significantes que se pueden desprender de una de las palabras más complejas del vocabulario político. Así —sí se trata de resumir esta obra en aforismos reiterativos que puedan serle de utilidad al lector— podemos decir lo siguiente:

1. Filósofos, historiadores, sociólogos y psicoanalistas han intentado definir el fenómeno de la violencia desde el siglo XIX.

Así, para George Sorel la violencia es una fuerza instrumental muy útil que las clases sociales usan para lograr significativos reacomodos en la sociedad. De esa manera, la huelga vendría a ser una inteligente forma de canalizar la violencia del proletariado. Para Arendt la violencia es el poderío que requiere instrumentos para multiplicar la intensidad de las

fuerzas naturales. De esa manera, es inevitable que la violencia se filtre en el poder y en el ejercicio de la autoridad. Para Huntington la violencia en las sociedades no es sino la expresión del choque de la tradición con procesos modernizantes. Para Adorno, por otro lado, la violencia es el resultado del principio que busca la radical homogeneización del pensamiento del mundo occidental: al volverse ese pensamiento un *corpus* rígido solo puede auspiciar el aplastamiento del otro. Esto último, a su vez, ocurre con un proceso de *agotamiento del lenguaje*: ideas como libertad, democracia y civilización, se desvisten de sus iniciales contenidos cuando éstos se intentan imponer por la fuerza bruta.

En la línea psicoanalítica Rollo May tiene a la violencia como sinónimo de poder (poder de ser, autoafirmación, autoaserción y agresión) y cualquier freno a ese poder genera más violencia. De la misma manera, para May, la violencia se ve nutrida cuando no hay comunicación entre los seres humanos y cuando predomina la injusticia. En ese sentido, la violencia es connatural a la vida en sociedad y nunca podrá ser erradicada del panorama humano.

2. Para el caso peruano el tema de la violencia y su conceptualización ha sido desarrollado de muy distintas formas no obstante ha predominado la idea de tomar a la violencia de una forma muy general sin profundizar necesariamente en su conceptualización. Al no ocurrir esto último, se ha incurrido en aplicar modelos político-históricos a los Andes sin elaborar, previamente, una crítica de la pertinencia o no del tal o cual modelo. De esta manera, no en pocas ocasiones, se ha incurrido en anacronismo.

Intentos valiosos por entender la violencia en los Andes prehispánicos, se han producido con recurrencia. Éstos constituyen trabajos realmente complejos en virtud a que se trata de adentrarse a un cosmos diametralmente opuesto al europeo occidental. No obstante, algunos intentos se han decantado por estas vías:

- El abordaje de la violencia de lo sagrado. En ese sentido, las propuestas provienen, principalmente, del campo arqueológico

y apuntan a demostrar la relación que hay entre el uso de la fuerza, las divinidades y los sacrificios humanos desde civilizaciones como Caral, pasando por Moche, hasta los Incas.

- El intento de encontrar un equivalente al vocablo "violencia" en la cosmovisión andina.
- La más obvia: estudiar el fenómeno de la guerra expansiva y sus consecuencias en tiempo de los Incas.
- Entendiendo a la guerra ritual en contextos de cambio ("destrucción del cosmos") al interior de las sociedades andinas (tales como se ha hecho extensamente para los moche y, escasamente, para los incas).
- A través de la noción de *pachacuti* que se relaciona con la visión cíclica de la Historia que tienen los pueblos andinos pre hispánicos y que, según algunos estudiosos, tales cortes no están exentos de violencia.

No obstante ha sido la influencia marxista la que ha predominado en la historiografía peruana en el análisis de la violencia en el periodo que este libro aborda. Para tal enfoque la violencia se asume como un constructo muy bien delineado por otro concepto: lo colonial. La violencia en los Andes, bajo esa perspectiva, es estructural. De esa manera, la violencia se definió en la guerra de invasión y conquista europea, en la explotación del indio, en la división social en clases, en el trabajo forzoso, en la ideología de un Estado mercantilista pero oscurantista, en el racismo, en el poder asfixiante de la burocracia y en la economía del saqueo. Todo esto es una violencia que las clases dominantes ejercen sobre las clases subalternas.

3. La denominada *Historia de los Conceptos* —inaugurada por R. Koselleck— es una herramienta útil para comprender el concepto violencia en los Andes peruanos de los siglos XVI y XVII. Lo es porque entiende que la elaboración de una Historia social no puede dejar de lado la idea de que el lenguaje moldea la realidad. En ese sentido, al ser los conceptos resúmenes de diferentes épocas históricas (los llamados *Estratos del tiempo*) su abordaje permite al investigador entender cada contexto histórico en su propia semántica.

La historiografía peruana no ha estudiado el concepto de violencia de una manera específica sino que lo ha asumido de manera más o menos descontextualizada o muy general. En ese sentido, cualquier estudio que busque dilucidar el concepto violencia en el periodo propuesto debe tener en cuenta que su definición se nutre de los siguientes *Estratos de tiempo*: el tiempo inmediatamente anterior a la llegada de los europeos a los Andes, el momento de la Conquista, el asentamiento del poder virreinal y la consolidación de la explotación al indio. En cada uno de esos estratos, las fuentes discursivas van delineando un concepto de violencia en los Andes que se va nutriendo de matices políticos y/o religiosos.

El intento de alcanzar un concepto de violencia no puede prescindir, a su vez, del entendimiento de la idea del *Concepto contrario asimétrico* que, en un juego discursivo, excluye el reconocimiento mutuo entre los seres humanos. Esto significa que cualquier estudio sobre la violencia debe asumir el hecho de que el lenguaje puede delimitar la humanidad o no humanidad de un individuo. En ese sentido, surge la idea del enemigo que tiende a ser deshumanizado por el discurso para volverlo, de esa manera, objeto proclive del uso de la fuerza y hasta de poder ser eliminado. De esa manera, la idea de Koselleck de que la lengua instrumentalizada políticamente mueve el accionar violento en la Historia, puede trasladarse a los Andes de los siglos XVI y XVII. Así, se puede rastrear para el Perú la contraposición cristiano /pagano-hereje-judío que mueve a la violencia.

4. La violencia, en el ámbito euro-hispano, se define entre los siglos XVI y XVII como una fuerza que se ejerce hacia el otro con objeto de desviarlo de su natural inclinación. En ese sentido, los tratadistas de época, escritores y políticos recogieron argumentos y definiciones que tuvieron su base en conceptos fundamentados por la filosofía grecolatina y por lo enunciado en la Biblia.

En el contexto euro-hispano de los siglos XVI y XVII la violencia es percibida en el hombre como una conducta apasionada y alejada de toda razón mientras que, en el ejercicio del gobierno, la violencia se materializaba a través de la tiranía, que no es más que el reino de la injusticia y de la imposición. Es por ello que, en la tratadística de la época, tanto las palabras

fuerza, *violencia* y *tiranía* estén íntimamente relacionadas, a tal punto de ser casi sinónimos.

Los monarcas, sostenían los escritores políticos de los siglos XVI y XVII, debían propugnar el bien público y conservar al Estado pero para ello debían enmarcar sus acciones en la moral cristiana pues consideraban que la política no se podía mover como un ente autónomo. De ahí que muchos de esos textos se proclamaran en contra de Nicolás de Maquiavelo y sus ideas; y construyan lo que también ellos mismos se ufanaban en llamar la "buena razón de Estado," que está orientada por el catolicismo de la Contrarreforma.

En el discurso de los tratadistas políticos de los siglos XVI y XVII la violencia aparece como 1) atentatoria del orden natural, 2) expresión de la tiranía y 3) fenómeno inevitable.

Reuniendo los tres conceptos íntimamente ligados (violencia, fuerza, naturaleza), queda entendido que la violencia —en el periodo en cuestión— es una fuerza que tergiversa y socava el orden natural de las cosas (que no es otro sino un orden determinado por Dios) o las voluntades de las personas; por lo que ésta lleva al mal y, en el caso del poder y su ejercicio, a la tiranía, que es la corrupción del buen gobierno (la monarquía legítima).

Para Pedro de Rivadeneira (1526-1611), un gobierno sin justicia es corrupto, y donde no prima la justicia no reinan las leyes de Dios y, por lo tanto, solo la violencia y la fuerza llenan el vacío de poder. Por su parte, a Castillo de Bobadilla (1547-1605) le preocupaba mucho que el juez, en abuso de su poder, deviniera en agravio violento hacia las personas. Para él, tal proceder no es sino la corrupción del recto gobierno. Para ese mismo jurista, la peor de las conductas es la del juez o corregidor que se deja sobornar puesto que ese accionar "es la mayor violencia de todas", puesto que "el oro es un tirano oculto, el cual el día de hoy pervierte las cosas humanas". Asimismo, reminiscencias aristotélicas hay en el parecer de Mártir Rizo (1593-1642) que narra cómo un buen gobierno se puede ir corrompiendo a consecuencia de la violencia, ya sea que esta venga de parte de quien gobierna o del pueblo mismo.

Desde otra perspectiva, la violencia del mundo no solamente se entendió como la fuerza que el ser humano aplica a su prójimo, sino también como una prueba divina. Todo sufrimiento o desazón por el que pasa el ser

humano es obra de Dios. Éste envía la tribulación al hombre para ponerlo en constante prueba, hacerle apreciar lo bueno y auspiciar su purificación.

5. En la *Instrucción* [1570] de Titu Cusi Yupanqui se puede rastrear una sutil idea de lo que bien pudo entenderse como una fuerza que violenta el cosmos y las relaciones entre los seres humanos en los Andes prehispánicos. Así, el inca narrador da a entender que, cuando los lazos de reciprocidad se ven traicionados o son ignorados, la fuerza es el natural corolario. Bajo esa concepción la *Instrucción* señala con largueza cómo el afán de los incas por querer fomentar lazos de reciprocidad con los conquistadores no se concretan en virtud al comportamiento traicionero de los segundos. De la misma manera, en tan capital documento, se encuentra una construcción mestiza de lo que ya, por ese entonces, se entendía por violencia en los Andes. Así, se desprende del texto que la codicia es el motor de la fuerza tiránica de los hispanos hacia las poblaciones nativas.

En la *Instrucción* [1570] de Titu Cusi el concepto de violencia se relaciona con el quebrantamiento de los lazos de reciprocidad andina. Así, lo que es reciprocidad en la *Instrucción* a veces debe ser disfrazado de amor mayestático, pero esto como estrategia política. En todo caso, Titu Cusi hace ese juego para que quede claro que su padre Manco Inca se comportaba así con los hispanos, no por miedo o supina ingenuidad, sino por un intento de lograr un nexo indisoluble del cual ambas culturas pudieran ganar la paz.

Un contenido de tipo político, sin duda mestizo por el complejo juego de voces que se superponen en la *Instrucción* [1570] de Titu Cusi Yupanqui, es el relacionado a la codicia como acicate para la violencia. A entender de todos los partícipes en la redacción del documento, sí los hispanos se comportaron en los Andes con tanta crueldad fue en virtud a un afán codicioso por el oro y la plata que hizo despertar en ellos las más bajas pasiones. Al mostrar los conquistadores esa conducta desbordada, el documento los presenta como alejados de Dios; desirviendo al Monarca y desvirtuando su real justicia, que —como Príncipe Cristiano— debía primar en los Andes recién ganados.

Titu Cusi, como se sabe, fue asesorado por sacerdotes agustinos. La primera evangelización en Vilcabamba fue agustina y —desde Manco Inca— los soberanos quechuas recibieron la influencia de esa orden regular. De ahí que no sorprenda de que el tema de la codicia de los hispanos, como acicate para la violencia y la destrucción de los Andes, sea un tema harto desarrollado en la *Instrucción* [1570] puesto que fue un tema que los seguidores del santo de Hipona tuvieron como asunto central de su prédica evangelizadora.

En la *Instrucción* [1570] de Titu Cusi también aparece la asociación entre violencia y tiranía. Para el inca relator el rey hispano procedió de manera tiránica al permitir el padecimiento de la gente andina. Aunque tal percepción la sustenta una sola vez aplicada al Monarca, no deja de achacar la tiranía del mal gobierno a los conquistadores, que se vuelven los mayores perpetradores de la violencia en los Andes.

Asimismo, en la *Instrucción* [1570] de Titu Cusi, el concepto de violencia asume la animalización del contrincante. En el documento se encuentran latentes figuras discursivas de indignación que auspician la animalización del otro, lo que siempre anuncia episodios de violencia. Así, Atahualpa, en el relato, no duda en animalizar a los hispanos para acometer en ellos la fuerza. Lo mismo ocurre con los conquistadores que degradan la humanidad de sus contendores al rebajarlos, discursivamente, a perros.

Titu Cusi adjunta a su concepto de violencia el acto del canibalismo. Aunque escasas, es posible —en la *Instrucción* [1570]— encontrar referencias al canibalismo como un acto extremo de aplicación de la violencia. El canibalismo siempre fue considerado, en el imaginario del europeo, como una verdadera aberración. Así, la figura del canibalismo pudo fungir como estigma que buscó subrayar el salvajismo y la barbarie del Nuevo Mundo. En cierta forma, se trató de un intento de delinear una "otredad". No obstante, se trató de una otredad que causó pavor entre los hispanos.

6. En la obra de Felipe Guamán Poma de Ayala, el concepto de violencia viene directamente de la cultura política hispana de los siglos XVI y XVII. En ese sentido, el discurso de la *Nueva corónica* [1615] se engarza con el de los escritores que en ese momento escribieron sobre el poder y su corrupción. Así, la violencia en el texto no es sino el abuso

del poder, la fuerza devenida en tiranía, el alejamiento de preceptos naturales emanados de la misma esencia de Dios. Tal violencia, aunque no desaparece, se aminora o neutraliza tras el encumbramiento de la justicia real, que es la materialización terrena de la divina.

En la *Nueva corónica* [1615] de Guamán Poma la violencia es la fuerza que surge cuando se mella la justicia del rey. El daño de esa justicia está relacionado, como la tratadística política de ese entonces sostuvo, al concepto de tiranía que, en el caso de los Andes, se expresa a través de malos agentes de la administración que abusan de los indios.

Guamán Poma también sostiene que la violencia es prueba de la Providencia en virtud a un castigo por la tiranía de los incas que señorearon la región antes que llegaran los hispanos con la verdad de Jesucristo (verdad que solo había sido revelada, en el decir de la *Nueva corónica* [1615], parcialmente en los Andes antes que los Incas la erradicaran totalmente). Asimismo, la violencia es también, en la *Nueva corónica*, desproporción, disonancia y entrega a las pasiones bajas del ser humano.

Desde una perspectiva andina, la violencia aparece en la *Nueva corónica* [1615] como la ruptura de los lazos de reciprocidad y redistribución (que habían caracterizado las relaciones sociales en la cosmovisión prehispánica), como tragedia lingüística y como consecuencia de la desestructuración del mundo nativo en su choque con Occidente.

Para Guamán Poma la violencia es, también, la pasión del hombre y la mujer que han dejado de lado la moderación que todo buen cristiano debía tener. Así, el primario concepto de violencia del cronista se engarza directamente con el de los tratadistas políticos de la época: cae en el uso de la fuerza quien se aleja de las virtudes cardinales (fortaleza, justicia, prudencia y templanza). Los vicios en los que incurre el hombre propician el castigo y el sufrimiento. Tal es la violencia del castigo que Dios envía a los pecadores. En la mentalidad de Guamán Poma tal concepción está muy interiorizada en virtud a la enseñanza de su maestro intelectual, Luis de Granada, quien señaló en sus escritos las calamidades de la que será víctima el vicioso.

Los incas, en el relato de la *Nueva corónica* [1615], son tiranos y por lo tanto violentos. A diferencia de las críticas que Guamán Poma hará a los hispanos, criollos y mestizos, por sus abusos frente a los indios; con los

incas el cronista es inmisericorde y lo es en virtud a que esos reyes son los que incurren en tiranía, lo cual es grave en el discurso si se considera que —en una mirada comparativa— al monarca hispano Guamán Poma jamás lo insinúa bajo esa forma degenerada de entender el poder.

El accionar codicioso de los conquistadores constituye el motor de la violencia en Guamán Poma. Es por ello que el narrador no tiene reparos en animalizar a los hispanos que quedan además, en sus folios y dibujos, como verdaderos depredadores. La codicia es una pasión y un desenfreno, y esa concepción la recoge Guamán Poma de las nociones de cultura política que por aquel entonces se manejaban: a los hombres de Estado, los arbitristas le sugerían moderar las costumbres, reprimir las pasiones y evitar el voluntarismo ya que tales ingredientes eran los componentes necesarios para el surgimiento de la tiranía, que no es sino la violencia del poder.

La corrupción, el absolutismo, la injusticia y el incumplimiento de la ley, rompen el pacto que une a los súbditos con el rey y es por ello que la violencia se vuelve cotidiana y se hace parte de la estructura de un sistema. Tal es, en parte, la idea que atraviesa toda la crónica y el tratado de Guamán Poma.

El tratado de Guamán Poma construye la imagen del mal gobierno como generador de la violencia estructural y, a la par, aguarda que el poder de un rey justo retome el equilibro, refunde el buen gobierno y se alcance la paz. En ese sentido, la estrategia de Guamán Poma para explicar la realidad de los Andes de ese entonces será salvar a la figura mayestática hispana para que ésta se transforme en la garantía última de la justicia y la legitimadora del orden.

En la *Nueva corónica* [1615] la violencia se sublimó bajo el gobierno de los Virreyes del Perú. De esa manera, sí se intenta encontrar la negación del concepto de violencia, se debe abordar el análisis de los gobiernos virreinales que realiza el cronista. Si alguna vez el Perú se aproximó al buen gobierno fue bajo el gobierno de los virreyes. Así, en el relato, los gobernantes que sucedieron al desdichado Blasco Núñez Vela son presentados, en una muy interesante prosopografía, como cristianísimos príncipes, preocupados por la situación de los pobres del reino, servidores de Dios y del Rey. No solo eso, como auténticos caballeros, esos vicesoberanos hacen justicia y hasta se atreven a hacer lo que antes nadie había

podido: castigar a los otrora conquistadores y a sus descendientes, los encomenderos. Tal balance que realiza sobre los vicesoberanos del Perú lo hace el autor de manera propicia porque lo está realizando desde un ángulo eminentemente político: los virreyes del Perú eran la persona real encarnada en Indias. En otras palabras, para Guamán Poma lo más cercano que había al rey en el Perú eran, precisamente, sus virreyes.

En la *Nueva corónica* [1615], violencia es sinónimo de mal gobierno. Para Guamán Poma son los malos agentes de la administración y los sacerdotes desviados quienes, al margen de los deseos del rey hispano justo, hacen el mal gobierno en los Andes a costa del sufrimiento de los indios. Los corregidores son retratados como señores absolutos que le tienen poco temor a Dios y no dudan en corromper las costumbres de los demás y hasta sus propias acciones como delegados del poder real.

7. En la *Relación* [1613] de Santa Cruz Pachacuti se percibe una idea de uso de la fuerza que bien puede tener un sustrato andino prehispánico. No obstante, en la *Relación* predomina una forma de entender a la violencia que tiene, más bien, una raigambre en la religión cristiana y en la política del Estado Moderno seiscentistas. Ambas vertientes se entrelazan y así, el hecho de dañar al otro o violentarlo, se vuelve —en el discurso del *yamque*— un constructo mestizo.

Para Santa Cruz Pachacuti el *otro diferente* es el *no cristiano* y por lo tanto un ser proclive a la violencia ya que su fuerza es demoniaca. No solo eso, al ser el *otro diferente* un ser alejado de la fe en Jesucristo, se le puede hacer daño ya que está al margen de los parámetros de la humanidad. De esta manera, la relación entre cristianismo e idolatría plantea, en el discurso de la crónica, una forma de entender la violencia que tiene por sustrato las campañas de extirpación de idolatrías en las que el mismo autor estaba involucrado.

Dos niveles conceptuales de violencia presenta la *Relación* [1613] de Santa Cruz Pachacuti: el primero de ellos es uno netamente andino: conocedores los antepasados del *yamque* del tremendo peso simbólico-religioso de las huacas, las destruyen para someter a las poblaciones. El otro, tiene que ver con la violencia de convertir, a la fuerza, a los individuos

al cristianismo. En ese sentido, el cronista parece mostrarse de acuerdo con esas dos concepciones de violencia y hasta alegrarse del castigo infringido a quienes, para él, persisten en el error de la idolatría.

En sus narraciones, Santa Cruz Pachacuti está poniendo en evidencia la noción de legítima violencia que, por aquel entonces, está auspiciando las campañas de extirpación de idolatrías. Éstas no buscan la piedad hacia el idólatra, sino su destrucción. Aquí la noción de prójimo se disuelve. No es justo dejar sin castigo a ese ser monstruoso que se niega a reconocer a Cristo. Así, en el relato del cronista, destruir al enemigo de la fe es casi hasta un acto de piedad y misericordia cristiana. El pecado de idolatría se pone por encima de cualquier consideración ya sea parental o amical: el idólatra no es humano, es objeto hacia el que la fuerza justiciera debe dirigirse.

En la *Relación* [1613] de Santa Cruz Pachacuti aparece una forma de violencia que a todas luces posee reminiscencias prehispánicas. Se trata de la guerra que involucra a huacas contra huacas y a humanos contra huacas. En ese sentido, vemos que los incas se enfrentan a estos ídolos de forma encarnizada sufriendo muchas veces serios embates con consecuencias graves para los fines de sus batallas. De la misma manera, el relato también presenta a los incas destruyendo o "secuestrando" a las huacas; ejerciendo de esta manera una violencia, que sí se relaciona a la cosmovisión andina, resulta tremenda en su impacto.

En la concepción de violencia prehispánica que se desprende de la obra de Santa Cruz Pachacuti el extremo está en destruir a la huaca enemiga. Esa violencia constituía una de las más graves puesto que se hacía a modo de escarmiento y para debilitar al ayllu poseedor de esa divinidad. Aunque hay pocos datos al respecto, se sabe que el impacto entre las poblaciones nativas era tremendo. Destruir una divinidad en su aspecto material era tal vez la peor de las acciones. Para comprender este proceder en su real magnitud debe considerarse siempre el simbolismo que tiene el cuerpo en el mundo andino.

8. En el *Manuscrito de Huarochirí* [¿1598?] el concepto de violencia se puede relacionar con el de *cama*. *Cama* vendría a significar, a decir del estudioso Gerald Taylor, "transmisión de la fuerza vital de una fuente

animante, generalmente un dios regional o antepasado, a un objeto o ser animado".

La palabra apunta, a su vez, a "fuente de vitalidad" o potencia de todo cuanto existe. Lo mismo ocurre con otros términos quechuas que bien pueden relacionarse al concepto de violencia. Tales son *callpa*, *sinchi* y *capac* y, todos ellos, aluden a distintos grados de poder. De una forma genérica hacen alusión, siguiendo a Taylor, a lo que es "poderoso". Específicamente, *callpa* determina una fuerza física o mental. Así, el vencido pierde, verbigracia, su *callpa*. Por otro lado, *sinchi* indica "fuerza guerrera", "valor guerrero"; a este término las crónicas lo definieron como "tirano" o "jefe local que no reconoce poder superior". Finalmente, *capac* preanuncia un poder ostensible, del cual podría hacer gala, por ejemplo, un Inca o un curaca. Asimismo, en el texto, el concepto de violencia está íntimamente ligado a la concepción de "pobreza": el pobre es objeto de violencia. En ese punto se vuelve a encontrar una elaboración mestiza en el discurso de Huarochirí.

En esa contundente lista de términos estudiados por Gerald Taylor para el *Manuscrito de Huarochirí* [¿1598?], hay otro que llamó la atención pues de una u otra manera se relaciona a contextos de violencia o desequilibrios. Se trata de la palabra *hucha*, traducida por la prédica cristiana como "pecado" pero que en su real significación determina una "falta". En el contexto andino, una "falta" tiene que ver con la no observación de una obligación ritual cuya consecuencia es, inevitablemente, la enfermedad o muerte del culpable o uno de sus próximos parientes. Así, se puede colegir que en un mundo tan ritualizado como el andino, cualquier incumplimiento hacia las huacas podían desencadenar serias violencias.

El *Manuscrito de Huarochirí* [¿1598?] asocia la violencia a la pobreza. En tal discurso, el tema de la pobreza es recurrente y subraya el desamparo en el que se ve envuelto el foráneo, el marginal y el que carece de parientes. No solo eso. Las distintas voces del *Manuscrito* describen situaciones muy tensas en las que la violencia se desencadena hacía el pobre. Como el *pobre* es *foráneo* o *sin parientes*, los individuos que aparecen bajo esa condición son objetos de fuerza ya sea a través del maltrato o la más severa marginación. De igual manera, el *huaccha* (pobre y huérfano) ha de ser insultado, al mismo tiempo que se le niega sustento. Así, se vuelve a

encontrar una relación básica del mundo andino: todo aquél que no está integrado a una red de reciprocidades se ve indignado en su condición de *runa* (ser humano) y de ahí que no se le tenga consideración. También puede darse el caso de que la pobreza sea una de las características que asumen las huacas con tal de engañar o poner a pruebas a otras huacas, y eso con el fin de eliminar competidores o poseer o "animar" (*camac*) a los individuos. En todo caso, el *Manuscrito* presenta una forma de ejercer la fuerza hacia el otro que responde a una concepción netamente andina.

Violencia y fenómeno natural se relacionan en la concepción andina prehispánica según el *Manuscrito de Huarochirí* [¿1598?]. Del escrito se desprende que una forma de ejercer la violencia por parte de las huacas es a través del manejo de los fenómenos naturales. Así, para castigar o eliminar competidores, las huacas no tienen reparos en auspiciar inundaciones, lluvias catastróficas, cataclismos y demás fenómenos de la naturaleza para afectar de forma negativa a la vida de los humanos. De esa manera, se puede sostener que las fuerzas de la naturaleza, manejadas por las huacas, también constituyen una forma de violencia que viene de las divinidades malquistadas para escarmentar o poner a prueba a los hombres.

Del *Manuscrito de Huarochirí* [¿1598?] se desprende que las luchas de las huacas son generadoras de una violencia infringida por fuerzas de la naturaleza antropomorfizadas. Los dioses envían los cataclismos para castigar o conmover a las personas. No solo eso, los seres humanos están al medio de la gran guerra de sus dioses y no en pocas oportunidades deben pagar esa posición con cataclismos de todo tipo. En esos contextos, tan ritualizados y en los que la religión es sustancia primaria de la existencia, la asumida violencia de la naturaleza recaerá en todos quienes no cumplen estrictamente con los ritos que han de satisfacer los anhelos de las huacas. El universo se equilibra a través de una óptima relación entre huacas y seres humanos, y ese equilibrio solo se garantiza con una observancia absoluta de los rituales. Cualquier falla en esas ceremonias y el destino de los hombres, mujeres y niños; estaría sellado.

9. En la corte virreinal peruana, centro exclusivo y excluyente del poder durante los siglos XVI y XVII, se discutió el tema de la violencia hacia el indio y se formularon una serie de medida en aras de disminuirla.

En ese sentido, las *Instrucciones* que los virreyes recibieron desde 1542 proclaman el afán mayestático orientado a lograr la paz en el reino, aminorar la violencia, alcanzar la justicia y proteger a los naturales andinos. A la par, añade el soberano en esas *Instrucciones* a sus virreyes, que los maltratos al indio alejan de Dios al gobierno de los hispanos en el Nuevo Mundo por lo que el vicesoberano tenía la enorme responsabilidad de cambiar esa deplorable situación. La preocupación del Monarca, en este punto, se hace más palpable cuando se le dice al Virrey de que el accionar desviado de los españoles solo provoca la desazón de los nativos con respecto a la evangelización, lo cual cobra ribetes de verdadera gravedad, no solo por el pecado que tal accionar implica sino por el desprestigio mismo de la Monarquía Hispana frente al mundo. Las mismas preocupaciones se encuentran, a su vez, en las *Memorias* de gobierno de cada uno de los virreyes.

El giro político en lo que se refiere a la concepción de la violencia y las políticas para contenerla, viene con las *Instrucciones* dadas al virrey Francisco Toledo (1569-1581). Estas respondían a la Junta Magna y delinearían un nuevo panorama político en los Andes peruanos. Sin exageración se puede decir que la estructura del Estado virreinal se consolidaría de tal manera que ésta se mantendría incólume por una centuria entera. Con contundencia, el Monarca viene a señalar que sí los prelados y oficiales reales no cumplen con su parte en la tarea de adoctrinar a los indios, la conciencia real se cargaría de culpa y el demonio (así se señala) conseguiría imponer su nefasto dominio en esta parte del mundo.

Para el inicial siglo XVII las *Instrucciones* que le llegaba a cada virrey del Perú reiteran, con una inusual contundencia de lenguaje, que los atropellos a los indios son acciones “contra toda razón moral y política, ley divina y humana”. En esa potente frase, el rey está resumiendo una situación política de suma gravedad: el maltrato y explotación de los indios en el Perú va contra el derecho de gentes, el natural y el civil. En ese sentido, el accionar de malos funcionarios envilece el gobierno de la soberanía hispana, un gobierno cuya legitimidad viene —se entendía— del mismo Dios. Es por ello que puede colegirse que el temor político que parece acechar sobre el ejercicio del poder en el Nuevo Mundo es el que se instaure la tiranía.

De ahí que el rey vuelva a pedir a sus agentes, a más de sesenta años de haber llegado Pizarro a Cajamarca, que eviten a toda costa ese pecado.

En la cúspide del poder virreinal en el Perú, es decir en la corte limeña, los vicesoberanos y sus asesores políticos prestaron atención a los temas de paz y violencia en el reino. Las memorias administrativas que dejaron esos gobernantes son verdaderos tratados de aplicaciones y concepciones políticas. Como era de esperarse, en esos extensos infolios la preocupación por la situación del indio, lo mismo que su explotación, ocupó largos pasajes y éstos justamente sirven para delinear la concepción de violencia que tanto los virreyes como su respectiva corte manejaban. De la misma manera, la acción para revertir el sufrimiento de los indios por parte del Estado hispano en el Perú también se delineó en ese tipo de documentos.

En las *Memorias* de los virreyes, por su parte, se encuentra a los gobernantes del Perú acusando de las violencias del reino al absolutismo y a los abusos sobre los indios por parte de curas y curacas. De la misma manera, los vicesoberanos son conscientes de que la aplicación de la justicia mayestática entre los naturales del Perú es muy difícil por el poco interés que tienen los miembros de la República de Españoles de cumplir con las disposiciones en pro de los indios.

Asimismo, en las *Memorias* de los Virreyes del Perú se puede encontrar hasta una especie de balance histórico sobre el por qué los indios están sometidos a la violencia. Para Montesclaros (1607-1615), por ejemplo, el origen de la violencia en los Andes se halla en el intento de los primeros conquistadores de querer hacer de los indios esclavos, lo cual atentaba contra todo derecho. En su análisis, el virrey sostiene que a pesar de que la Corona intentó poner coto a este proceder, la violencia en la que se envolvió el Perú impidió que el indio fuera rescatado de esa vorágine de maldad que auspiciaron hasta los más proclamados piadosos. La solución vendría, recuerda Montesclaros, con la elevación del indio a vasallo del rey, pero con esa promoción vino el pago de tributos tanto a la corona como a españoles que, a entender del gobernante, éstos últimos no resentirían la perdida de potenciales esclavos. En suma, era rescatar la figura del indio de la condición de esclavo pero solo para ubicarlo en un estadio de ambigüedad, tanto así que su explotación continuó a pesar de las buenas voluntades de monarcas y virreyes.

Las *Memorias* virreinales también muestran frustración por el poco esfuerzo de los peruanos por aminorar los efectos de la violencia en los Andes. El Conde de Santisteban (1661-1666), por ejemplo, es franco y sincero en su balance pues señala que los abusos hacia la población nativa "son tan infinitos" y que aún "hay muchas cosas por remediar y poca ayuda" para hacerlo. Estas palabras, de nuevo, vuelven a demostrar lo poco que se había hecho para incorporar al indio al seno de la humanidad plena. Ante todo esto, al gobernante no le queda sino aguardar en Dios que el sufrimiento indígena termine.

En las *Memorias* virreinales, la frustración por la persistencia de la violencia en los Andes podía trocarse en verdadero pesimismo. Por ejemplo, en la *Memoria* del Conde de Lemos (1667-1672), el Perú es presentado en un estado de verdadera miseria "en todo género de materias". La violencia venía en forma de motines desde Chile y Puno, y los indios de todo el reino se hallaban tan disgustados que estaban prestos a la rebelión.

10. El concepto de violencia se relaciona directamente con la noción de humanidad: tener al *otro* como *no humano* objetiva la potencia del concepto violencia. Esa relación estuvo muy presente en el imaginario de la sociedad andina en el periodo que va del siglo XVI al XVII. Téngase en cuenta que la condición humana, la enunciación de lo *humano* tiene que ver con una construcción del lenguaje que, como ya se ha sostenido, moldea la realidad, la crea. El lenguaje, en ese sentido, se transforma en concepto y los conceptos devienen en religiones e ideologías. Entonces, cuando se forman estos metarrelatos, cada uno de ellos se arroga un carácter de verdadero y universal (lo verdadero debe ser universal, así lo entendieron los letrados de ese largo periodo) y cada uno anuncia lo que significa *ser* un *ser humano*.

La religión católica delimitó la humanidad entre creyentes y no creyentes en los Andes del siglo XVI, así su discurso nutrió de un nuevo contenido al uso de la violencia. Al proclamar que solo se es salvo dentro de la verdad de Jesucristo, se constituyó un discurso universalista que se aplicó sin contemplaciones en primer término para convertir a los indios americanos y,

en segundo lugar, para dar a entender que había pueblos (denominados *sectas*) que ya estaban perdidos por su rechazo a Cristo.

Decir que unos eran *españoles* y decir que otros eran *indios* era asumir que la humanidad no era una sola. Pronto, a pesar de la legislación y a la actitud del rey por proteger a la nueva multitud de gente que entraba bajo su protección, la explotación a esos indios comenzó. Ya no se trababa de combatirlos y someterlos a esclavitud en virtud a que habían rechazado a Jesucristo sino que ahora los hispanos civilizadores les exigían mano de obra, servidumbre y hasta sujeción en base a que, se entendió, eran de naturaleza diferente por estar en un grado menor de humanidad. Ya el solo hecho de que se les siguiera llamando *indios* hasta 1824 fue un acto de violencia lingüística pues no se reconoció su hispanidad plena en ningún momento.

La violencia en los Andes peruanos se vio nutrida por la contradicción entre la política barroca virreinal que buscaba elevar la dignidad del indio y la praxis política que muchas veces se mezclaba con la razón de Estado, siempre negada y siempre aborrecida (por lo menos de palabra) por parte de los reyes españoles. El choque entre una y otra concepción, entre lo que se quería hacer y lo que se hizo, terminó en el Perú en una larga retahíla de abusos y violencias hacia esa población nativa que comenzó a entender que su gobierno se alejaba de la justicia que provenía del mismo Dios.

En el abismo entre el anhelo cristianísimo de la Monarquía hispana y la praxis social, apareció en el discurso de tratadistas, arbitristas y cronistas una especie de promesa de que la condición de indio se iba a revertir y que —pasados los años o las décadas— cuando los naturales del reino hayan alcanzado su perfecta cristianización podían ser elevados en dignidad y privilegios a los que accedían ya sea el blanco común o el noble castellano encumbrado. Para ese momento, supremo momento, todos podrían vivir en una sociedad armónica en la que las diferencias por naturaleza y sangre se mantendrían pero con un grupo —el de los naturales— que ya podía sumarse a la República de españoles.

La obra de Juan de Solórzano y Pereyra muestra la construcción discursiva de la buena política. En ese constructo la violencia se vería sublimada. Entonces, el indio está bajo la tutela del Rey Católico para que éste lo civilice. No obstante, tan caro fin no se pude conseguir con dureza o esclavitud. Para tan noble objetivo, Solórzano pide "suavidad", "tolerancia"

y "perseverancia". El fin del letrado es prevenir el abuso que puede caer sobre los indios. De esta manera, en la *Política Indiana* (1647) hay un afán de justicia hacia el indio.

A pesar de la conclusión anterior, también puede sostenerse de que existe un Solórzano y Pereyra atrapado en su propia argumentación con respecto a la imagen del indio peruano. La contradicción en la *Política Indiana* (1647) surge cuando el letrado sostiene que el natural es vasallo libre del rey pero que, aun así, debe trabajar de manera forzada. No se puede desmontar este último hecho —alude el letrado— ya que es un hecho consumado, de ahí que solo se trata de que ese trabajo se lleve a cabo con dignidad.

En el Capítulo XXVIII del Segundo Libro de *Política Indiana* (1647), Solórzano define el hecho por el cual el indio es *indio* y deberá soportar los trabajos a los que se les somete, que si no son bien regulados, terminarán en la más pura explotación y violencia. En su argumentación, el letrado deberá reconocer de que el indio es un ser *miserable*. A los ojos actuales tal caracterización podrá parecer insultante, no obstante en la razón de Solórzano (y en las de sus contemporáneos, evidentemente) *miserables* son todos aquellos por los que hay que sentir compasión.

Para el siglo XVII Solórzano ha delineado una imagen paradigmática del indio. En esa imagen se plasma la idea de que al indio hay que tenerle piedad y hay que adoctrinarlo y protegerlo como a un menor de edad. Tal condición la tiene por ser nuevo en la fe, por estar en vía de una cristianización plena y por tener una naturaleza "humilde, servil y [de] rendida condición". De ahí que necesiten ser amparados todo el tiempo. Por ello puede sostenerse que en la *Política Indiana* (1647) de Solórzano, por más que haya existido un intento por elevar la dignidad del natural andino, prevalece la idea del *otro* como humano disminuido, incompleto. En ese sentido, sí el otro es visto como humano incompleto puede recaer en él, sin escrúpulos, todo tipo de violencia, a pesar de la legislación a su favor que el Monarca emitía a caudales.

En el Perú, la política, inmediatamente pacificado el país tras las Guerras civiles entre los conquistadores, se constituyó bajo una especie de armonía barroca que se condensa en el discurso de *Política Indiana* (1647). Bajo esa premisa surgieron dos entidades denominadas la República de Indios y la República de Españoles, cada una con sus fueros y privilegios. El caso

es que en una, por más privilegios y leyes que tuviese para su protección, era una república de miserables, de personas que entendían que pasaba el tiempo y que —a pesar de ello— se les tenía como seres humanos de menor valía. A ello se sumaba el hecho inevitable que los demás miembros de ese cuerpo social descargaban su cólera, frustración y violencia; en esos hombres, mujeres y niños que eran tenidos —todos— como infantes.

11. El lenguaje hecho ideología política logró la fórmula perfecta para que la entendida justicia de Dios y su monarca ungido pudieran destruir a sus enemigos. Como se ha estado analizando a lo largo de este texto, el lenguaje escrito se volvió realidad: la palabra pudo determinar quién estaba dentro de la órbita de la humanidad y quién al borde de lo monstruoso. Ese documento, potente en su enunciación, fue denominado *Requerimiento* (1511) y como su nombre lo indica resultó ser la fórmula legalista y religiosa por la que un conquistador debía requerir a los infieles sí aceptaban el cristianismo y la autoridad del rey católico. De no hacerlo, la violencia, en su peor acepción, podía caer sobre esa gente que, asumida como ensoberbecida, se había atrevido a rechazar a Jesucristo y a sus pontífices, es decir, el papa y el rey

La violencia en el Encuentro de Cajamarca, en noviembre de 1532, entre Pizarro y Atahualpa tuvo el componente —tal cual lo adelantó la estudiosa Carmela Zanelli—de una verdadera *Tragedia lingüística*: todo intento de acercamiento entre incas e hispanos se quebró cuando el *Requerimiento* fue muy mal traducido al Inca.

Sobre el Encuentro de 1532 y su violencia han sobrevivido varias versiones y éstas nos presentan “varios Encuentros de Cajamarca”, cada uno con una propia semántica y una propia interpretación, y cada uno de esos “Encuentros” presenta, a su vez, distintas vertientes del concepto de violencia.

En ese sentido, los niveles de análisis al que nos lleva la *Carta* [1533] de Hernando Pizarro con respecto al Encuentro de 1532 y su violencia pueden ir por esta línea: no se menciona a intérpretes en tan capital diálogo, por lo que lo escrito por Pizarro es una reconstrucción de un diálogo fluido y al mismo nivel entre las partes implicadas, lo que es propicio para su fin

que no es otro que apuntar a que el *Requerimiento* fue rechazado y de que la guerra, en este caso, era justa. A su vez, el cronista acusa a la soberbia de Atahualpa para el desencadenamiento de la violencia. Esto es grave puesto que por aquél entonces se tenía a la soberbia como el mayor y la raíz de todos los pecados.

La narración del *Encuentro* y sus violencias, por parte de Mena [1534], es más lacónica que la de Hernando Pizarro. Se menciona un añadido bastante peculiar: el cura Valverde sale con una cruz en la mano (que el cronista reafirma con una + caligráfica) y con ella —dice el cronista— "[el sacerdote] dirá las cosas de Dios". En esta sección discursiva parece no haber pista expresa del *Requerimiento*, ni una frase, ni un parafraseo que nos aproxime al referido texto; solamente se menciona que el cura le dice al Inca que los hispanos quieren ser sus amigos. Como hizo Hernando Pizarro, Mena [1534] también señala —aunque invirtiendo el orden cronológico— de que el Inca se pone de pie para reclamar lo que es suyo. Tras eso, el cronista deja deslizar la idea de un *Requerimiento* por parte del sacerdote el cual, supuestamente, es rechazado cuando Atahualpa tira el libro (que previamente había recibido de Valverde) al suelo.

En la violencia del *Encuentro* de 1532, Francisco de Jerez [1534] delinea a un Atahualpa que lo perderá todo por incurrir en los pecados de la soberbia y de la codicia, incompatibles con el de un buen rey. Casi se trata de una visión providencialista del devenir, en la que el soberano soberbioso deviene en tirano y por ello se alejará de la justicia y perderá el favor de Dios.

Una versión muy distinta de las que se viene analizando es la que elabora Juan Diez de Betanzos [1551]. Su reconstrucción del *Encuentro* es tan particular en virtud a que casi podría decirse que es una temprana visión andina del mismo. No debe olvidarse el nexo privilegiado que tenía Betanzos con la elite cuzqueña y del manejo del quechua que hacía gala este cronista. En él, como luego sería con Garcilaso de la Vega, se siente la impotencia del impacto de la *Tragedia lingüística*: Betanzos, como ningún otro de sus compatriotas contemporáneos, se lamenta tanto de que el lenguaje no haya permitido el canal para la comunicación que evitara la violencia que ahí se desbordó.

Cieza, por su parte, entiende como una violencia justa la actitud de los hispanos en el denominado *Encuentro* de 1532. Su narración se halla

en la *Tercera Parte de la Crónica del Perú* [1554] y en ella, la figura de Atahualpa es la de un ser cruel y tiránico que solo pretendía hacerle daño a los blancos europeos. Lo que se desprende de su relato, sí se compara con el de los anteriores, es que para el cronista no hay tragedia lingüística; en su narrativa la comunicación entre las partes fluye sin problemas. Además, como escritor omnisciente, Cieza se pone por encima de alocuciones —con sabor a bravata— emitidas por el inca Atahualpa y así el escritor lo acerca a tener actitudes más parecidas a las de un rey europeo medieval que está a punto de entrar al combate.

La visión que tiene Guamán Poma del *Encuentro* es única en la cronística perulera. A diferencia de lo que enuncia el dibujo, el correspondiente relato desarrolla el diálogo que se da, supuestamente, entre Pizarro (a quien los demás testimonios dan por asolapado en un lugar de la plaza), Almagro (quien no estuvo en los sucesos referidos) y Atahualpa; traducidos, todos ellos, por Felipillo. El imaginado diálogo se da con mucha cortesía pero en él el Inca rechaza la amistad del emperador, lo cual significaba no aceptar el *Requerimiento*. No obstante, la *Tragedia lingüística* recién estaría por llegar al discurso del cronista y ésta se da solamente cuando Valverde habla sin la presencia del intérprete y cuando el Inca arroja la Biblia lo que lo transforma, en el imaginado discurso, en objeto de violencia.

No hay cronista que haya vivido de manera tan interiorizada la *Tragedia lingüística* del *Encuentro* de Cajamarca como Garcilaso de la Vega. En su *Segunda Parte de los Comentarios Reales de los Incas* (conocida también como *Historia del Perú*) el inca se lamenta como nadie de la caída del lenguaje entre hispanos e incas. Entre Atahualpa y los conquistadores, Garcilaso ubica al indio *lengua*, intérprete y faraute. En su versión discursiva solo hay uno y es Felipillo y en él deposita casi todo el peso de lo que será la *Tragedia lingüística*. A Garcilaso le parece inaceptable que ese *lengua* haya estado en los momentos cumbres y que justamente ahí su actuación haya sido de lo más deficiente. Todos parecían darse cuenta de eso: los españoles por un lado notaban que el gran parlamento de un señor andino era traducido de manera inmediata, breve e incoherente, y eso no podía ser. Por no haber quedado claro el mensaje, Garcilaso pinta a un Atahualpa que acusa de forma grave a los hispanos llamándolos tiranos que, parece, buscan entrar a sangre y fuego a la tierra. No solo eso, por esa mala traducción Atahualpa ha entendido que se le quiere matar a él y a toda su parentela.

La deducción del Inca es muy seria y, evidentemente, es la deducción del propio Garcilaso: puede ser que la tiranía hispana se esté expandiendo por el mundo y que los Andes hayan sucumbido a su violencia.

12. Insultar al otro concreta lo que Koselleck definió como *concepto contrario asimétrico*. Este excluye el reconocimiento mutuo, lo que es el primer ingrediente para la acción violenta. El insulto tiene la potencia semántica de hacer aparecer ante los ojos del individuo al enemigo hacia el cual se puede desahogar una furia sin contemplaciones. El insulto degrada en humanidad al que lo recibe, a tal punto que el semejante es animalizado y, así, se deja de tener simpatía y empatía por él. De esta manera concluimos que, en los Andes, el insulto fue acicate de momentos de violencia extrema.

En el Perú virreinal se descubre que la utilización del insulto apela a la 1) animalización 2) a la paganización, 3) al acuse de blasfemia y 4) al diminutivo. Todas esas modalidades, aplicadas y proferidas, delinean momentos de gran tensión que casi siempre auspician momentos en el que los implicados se agreden de forma más que cruel. Los procesos judiciales así parecen demostrarlo.

Sendos parágrafos de esta obra estuvieron dedicados al insulto *perro*. El decirle al otro *perro*, como insulto en el contexto del mundo andino virreinal, constituyó una afrenta grave que buscaba deshumanizar al que recibía tal adjetivo. Deshumanizado el individuo por el insulto canino, éste se transformaba en objeto de plausible violencia. En otras palabras, señalar que una persona no lo es, es decir, *no es ser humano*, y más bien restándole humanidad a través de su degradación simbólica a can, está anunciado que esa misma persona no comparte los elementos básicos para sentir hacia ella simpatía y por lo tanto se puede volver objeto de una eventual agresión.

En el mundo occidental, el insulto *perro* delinea a un enemigo que —se entiende— es proclive a la necedad, a la herejía y al paganismo; al mismo tiempo que moldea la idea de un individuo foráneo o extranjero, lejos de la pertenencia al grupo cerrado de la tribu o de la nación. Tales connotaciones llegaron inmediatamente a los Andes con la Conquista,

y entre indios y blancos el insulto se mantuvo como grave en ambos estamentos. Se ha visto, además; que como tal aparece en las crónicas, relaciones y memoriales, y en todos esos discursos con una carga insuperable de violencia. Lo mismo ocurre en los juicios y causas criminales que aquí se han analizado.

13. El apaleamiento en el mundo andino virreinal está cargado de un simbolismo tal que puede materializar el concepto de violencia que en este libro se define. Desde el siglo XV se puede rastrear la impresión de que la violencia de apalear a alguien es vista como sumamente despreciable. Lo es porque se presenta contra todo orden natural, carece del más mínimo honor y parece estar revestida de un grado supremo de cobardía. Asimismo, tal uso de la fuerza es criticada en el discurso hispano por ser entendida como un abuso del poderoso hacía el débil. Además, se asume que el apaleamiento de alguien tiene una carga extra de cólera pues se resalta el extraño disfrute del agresor al golpear una y otra vez a su víctima.

Tras la Conquista de los Andes, los palos cayeron con fuerza sobre los indios. Era una forma cotidiana de violencia. Es paradigmático que los discurso de crónicas, relaciones y procesos legales mencionen tal proceder con tanta recurrencia. Hay un simbolismo en todo eso y éste tiene que ver con el siguiente hecho: el indio apaleado recibe la fuerza de un palo perteneciente a alguien que se siente superior a él. Tal superioridad es fáctica en el sentido de que quien da el golpe pertenece a un estamento superior u ostenta el poder del Estado (es un agente de la administración).

La violencia de los palos y su carga semántica movió una retórica y una acción por parte de varios estamentos de la sociedad. Algunos cronistas sencillamente se escandalizaron ante la práctica y la tuvieron por pecado grave y otros la incluyeron en el juego discursivo como imagen retórica de gran efecto. Como figura persistente, los palos aparecen en los procesos judiciales, pero como se ha resaltado líneas arriba, es difícil encontrar la frontera entre la imagen retórica y la realidad.

14. Aplicar azotes denota, en los Andes del periodo estudiado, un discurso de la violencia con su propia semántica. A diferencia de los palos, los azotes son una forma de ejercer el castigo que impone una justicia.

Como método de castigo, los azotes fueron sugeridos o reglamentados por el oidor Matienzo y el Virrey Toledo. El primero pedía que todo indio que se juntaran a beber chicha debiera ser castigado con una centena de azotes, misma cantidad para el cacique que permitiese que un indio se quede por más de veinticuatro días en los cultivos de coca. Posteriormente, el virrey Toledo ordenaría que todo indio que no fuera a la doctrina los días domingos sea castigado con cincuenta azotes. En el sentido de tener al azote como castigo afrentoso, debe tenerse en cuenta que la gran carga semántica que tales golpes traen consigo tienen que ver con reducir —aún más— al que ya está reducido por su condición de "objeto de punición".

El discurso violentista de los azotes no pasó desapercibido en la cronística y tratadística de la época. Para Guamán Poma de Ayala, la violencia injusta de los azotes la aplican hacia los "pobres indios" los corregidores, los alcaldes de indios, los curas y los maestros de canto. No obstante, el mismo cronista también pide azotes para aquellos indios que se alejan de la ley de Dios. Sin embargo, en otros pasajes, Poma de Ayala tiene como violencia inadmisible a los azotes. Y esa fuerza es inadmisible para el cronista porque solo humilla al indio al mismo tiempo que lo vuelve temeroso. No solo se trata, sostiene el cronista, de la violencia misma de azotar injustamente a un pobre indio, sino también de la amenaza de azotar, que asustaba sobremanera a los naturales que, movidos por el temor, se volvían víctimas de todo tipo de tropelías. Tales impresiones se cotejan con el amplio material de archivo que ha sobrevivido con respecto a las denuncias de los indios que ya veían como intolerable la extendida práctica de azotes.

15. El cepo y los grillos tienen a su vez, un propio discurso de la violencia. Es de entender que los indios peruleros no tenían —por lo menos en los aurorales tiempos de la Conquista— una concepción ni remotamente cercana a lo que era el honor hispano occidental, de ahí

que no quede muy claro porque los naturales tuvieron a los grillos y cadenas como gran ofensa.

Es probable que los naturales entendieran que tales castigos constituían una afrenta solo reservada para esclavos y veían que los hispanos cristianos la usaban con grandes señores andinos. También puede ser que el andino entendió rápidamente que, con grillos y cadenas, se animalizaba frente al europeo: en los testimonios, el estar bajo el yugo de grillos y cadenas siempre se asocia a la idea de ser tratado como perro. Pero es más probable que tales esposas representen para el natural la más inaceptable injusticia. El indio peruano entendió que el aprisionamiento con cadenas era tenido como la peor forma de abuso de autoridad pues rebajaba todo contenido de respeto dentro de las connotaciones de lo que significaba ser andino. Las crónicas y el material de archivo sustentan con largueza lo mencionado.

16. El agotamiento del lenguaje y su corolario en violencia también se da en los Andes cuando el abismo entre la legislación que buscaba defender y proteger al indio y la praxis de maltrato sostenido hacia ese estamento se ha vuelto insalvable.

Tal abismo se ve ahondado por el caso omiso a esa legislación y a la intención del Estado de reivindicar al indio y de hacerlo avanzar en su equiparación plena con cualquier otro hispano. No obstante, eso último quedó como un mero discurso carente de contenido, tanto así que hasta los propios tratadistas de época no podían hacer encajar en sus argumentos el hecho de que el indio haya sido considerado vasallo libre del rey pero que, a pesar de ello, tenía que trabajar y pagar tributo a la par de otras restricciones. Asimismo, se ha sido prolijo en estudiar crónicas y memoriales que acusaban la violencia y las injusticias hacia el indio sin que se llevase a cabo una política realmente efectiva de hacer cumplir los deseos cristianos del monarca de que no se maltrate a sus súbditos indianos.

En el sentido de la anterior conclusión, surge lo que aquí se denominó una *rutina* de la violencia hacia el indio. Tal idea tiene que ver, en un primer momento, con conquistarlo y, luego —cuando ya estaba asentado el poder

virreinal— con dañarlo y forzarlo a una serie de tropelías ya casi de una manera cotidiana; ya sea por afán de lucro, por evangelizarlo a la fuerza o simplemente por tenerlo como indigno de compartir la humanidad con los hispanos y/o blancos.

El propósito del Estado Hispano desde la llegada de los Conquistadores a los Andes, por lo menos desde una retórica discursiva política, era el salvaguardar de la violencia al natural de esta parte del mundo. En ese sentido, desde que Pizarro se embarcó para la Conquista del Perú, la Reina ya había mostrado una gran preocupación por como el futuro marqués trataba a los indios. A través de cédulas y comunicaciones mayestáticas se le había señalado de manera muy clara que de ninguna manera debía poner a trabajar forzadamente a los naturales ni mucho menos maltratarlos ni obligarlos a que se muevan de sus sitios de origen. Es más, ni siquiera debían los conquistadores insultar a los nativos pues ese tipo de conducta deservía no solo a los reyes sino a la Majestad de Dios.

La retórica proteccionista de la Corona con respecto al indio quedó solamente como la anunciación de una buena intención. El conquistador se comportaba de una manera muy distinta a lo que el plan de la Monarquía le había impuesto. En la mentalidad de Pizarro y sus hombres se impuso un pragmatismo de guerra y un afán por obtener la riqueza que puso en un tercer lugar la evangelización del indio con su consecuente elevación de dignidad y buenos tratos hacía esa gente.

Quienes se adentren al análisis del discurso de las crónica de los aurorales días de la Conquista descubrirá una pasmosa relación de crueldades y violencias que, salvo contadísimas excepciones, provocan la indignación o malestar de quienes están relatando (muchos de esos escribientes, testigos de los hechos). La mayoría de esos testigos describen el maltrato hacía el indio de una manera extremadamente fría. En sus escritos, la violencia aparece rutinaria y da la impresión de que no mueve a escrúpulos.

La rutinaria violencia aparece en los cronistas de la Conquista con crudeza discursiva de alto contenido simbólico y semántico. En la *Carta* de Hernando Pizarro, se entiende que es natural el proceder de su pariente Conquistador quien no tiene reparos en dar tormento a indios para que le revelen información, ya sea sobre la figura de Atahualpa o sobre sus movimientos militares. Cristóbal de Mena también fue testigo de tormentos a los indios. Como su colega anterior, Mena tampoco parece inmutarse

por la práctica, más bien la entiende como parte del deber de un soldado para poder sacar información útil al enemigo. Francisco de Jerez, por su parte, es uno de los pocos que dan detalles sobre cómo fue el día después del encuentro entre Pizarro y Atahualpa. Estando la plaza llena de cadáveres, los españoles le ordenan a los indios que habían capturado que se dediquen a recoger los despojos. Luego, el cronista —no en vano escribano del Conquistador— trata de pintar a un Pizarro respetuoso de las leyes de la guerra: sus hombres le dicen que es menester matar a esos prisioneros o, por lo menos, cortarles las manos a lo que, en este relato, el Conquistador se niega por considerarlo "tan grande crueldad". Pedro Sancho de la Hoz es quien ofrece el recuento detallado de la muerte de Calcuchimac. Para el cronista, Pizarro actuó justamente con respecto al tormento a ese indio. A la par, en el texto de Pedro Pizarro aparece esa violencia rutinaria, esa que justamente por ser de todos los días genera en los naturales solamente miedo y los ejemplos de casos son numerosos.

17. La denominada *Estela lascasiana* también dejó una concepción de lo qué es la violencia en los Andes. Ese concepto de violencia del siglo XVI se desprende de los escritos de Luis de Morales (1541) y de Martel de Santoyo (1542).

En el discurso de Morales hay denuncia contundente: el escribiente señala que el Perú se va hundiendo en la "ley de Mahoma" , lo cual aleja a los conquistadores de la virtud cristiana y por lo tanto de toda simpatía humana. El pecado es grave y está diluyendo la justicia de la empresa de la Conquista. Y la responsabilidad de este asunto se acrecienta cuando Morales señala que la población andina ha recibido poco del cristianismo católico y que, por el contrario, el actuar de los hispanos se encuentra totalmente alejado de los preceptos básicos de la religión.

Por su parte, en Martel de Santoyo hay una propuesta realmente innovadora. Este hombre analiza su presente y lo entiende como el momento clave para cualquier transformación. No obstante, en él también hay una llamado a la vivencia de la memoria para que no se olviden las crueldades del pasado y se ponga remedio a los excesos, puesto que de no ocurrir esto, el porvenir se vería desgarrado para todos. En una sola frase parece

resumir lo aquí sostenido: "cura de lo pasado y orden en el porvenir". El de Martel de Santoyo se trata de uno de los pocos testimonios que pide que todo aquél que se haya excedido en su conducta en los días iniciales de la Conquista sea castigado para que la gente sepa que el Monarca tiene memoria y que su justicia es atemporal.

También hay estela lascasiana y concepción de la violencia en la *Conquista y población del Perú […]*. En ese manuscrito se muestra el fenómeno de la violencia en su relación a la falta de justicia, a la deshumanización y a la explotación del que se considera inferior. De esa manera, los ejemplos y situaciones que el cronista narra son más que elocuentes. Ahí está el español violador de mujeres y el apaleador de indios, el soldado saqueador y destructor de pueblos enteros y el hispano depredador que se apoderaba de los animales y las casas del indígena. Pero la violencia que expele el discurso también tiene ribetes de crueldad que parecen materializarse, casi exclusivamente, en la figura del conquistador Diego de Almagro.

18. Durante el siglo XVII, la violencia en los Andes alcanzó ribetes crudelísimos. La violencia, en su día a día, puede alcanzar extremos a tal punto que su concepto debe incorporar la crueldad a su definición. Así lo entendió el tantas veces citado Covarrubias cuando intentó definir *Cruel* que es: "[…] con mucho dolor y sentimiento, o haciendo en él gran estrago y carnicería". Aun así, la crueldad puede, también, extralimitarse y llegar a ser violencia extrema, y tal es lo crudelísimo. En muchos casos analizados para esa centuria la escalada de la violencia fue en esa dirección.

Lo crudelísimo se percibe en la violencia de la tiranía ejercida por algunas autoridades indígenas (el caso del curaca Francisco de Córdoba y Guarás [1646]); en el maltrato sin sentido a mujeres, ancianas y niños (el caso de Chancay [1647], el caso del asiento de Nuevo Potosí [1658] y el de Huaraz [1667]), en la tortura a los idólatras (el caso de Cajatambo [1662]) o simplemente en la mala fe hacía el indio andino (el caso de Yanacocha [1665]).

19. Así como la violencia cotidiana parecía predominar en los Andes del siglo XVII también surgió un arbitrismo letrado que intentó denunciarla.

En ese sentido, la imagen del Monarca hispano que fray Buenaventura de Salina y Córdova se atrevió a delinear en un sermón que pronunció desde el púlpito de la catedral del Cuzco el 28 de febrero de 1635 es la del tirano que solo se preocupaba en extraer las máximas ganancias del Perú, que repartía las mercedes y oficios entre gente inmérita y lisonjeros, que dejaba del lado del gobierno a los beneméritos y descendientes de los viejos conquistadores, y que permitía que los indios fueran vejados de mil maneras.

Arbitrista contra la violencia en los Andes es también el *Memorial* de Juan de Padilla (1658). Tal tratadista alude que, al no reinar el Evangelio de Jesucristo en el Perú, el mal y la explotación sobrevienen irremediablemente. Tanto es así que hasta los sacerdotes se vuelven los principales expoliadores de los nativos. Ellos con una actitud nada responsable, permiten el sufrimiento de los indios: los obligan a donaciones forzosas (muchos deben —dice Padilla— renunciar a la ropa que traen puesta para dárselas a un cura en extremo exigente), no permanecen más allá de cuatro años en sus doctrinas (en algunos casos al primer año ya se están retirando) y, tal vez lo más grave, por pura codicia implementan empresas propias en sus doctrinas donde se nutren, tal cual lo dice el título de este parágrafo, de la sangre y el sudor de los pobres indios.

Para el *Memorial* de Velásquez de Ovando (1657), la explotación laboral del indio es una forma inexcusable de violencia. Lo más triste —insinúa el hábil argumentador— es que el rey está al tanto de todas las mentadas tropelías puesto que “personas doctas” le han informado al detalle del real estado de los naturales andino. No solo eso, al escritor le parece inaudito que todo el cuerpo legal que se emitió a favor de los indígenas desde el reinado de Carlos V no se esté cumpliendo y que, por ello, el indio siga siendo tratado como “bestia” de carga. Con su escrito, Velásquez de Ovando intenta regresar a la lógica que signó los debates sobre la justificación de la Conquista de América: la Monarquía Católica debía demostrarle al mundo que era consecuente con el evangelio de su religión. En última instancia, atentar contra los indios, los seres más indefensos de la cristiandad, es atentar contra el mismo rey y contra Dios.

20. Cuando el cuerpo social se ve a diario sometido a violencia, sus componentes llegan a hastiarse. Eso mismo ocurrió en los Andes a lo largo del siglo XVII. Los miembros de la denominada República de Indios, comenzaban a mostrar —sobre todo en la base de dicho cuerpo— sincero malestar por las explotaciones a las que eran sometidos.

Que no se olvide, cuando la línea de lo humanamente soportable se sobrepasa, la violencia es la respuesta, solo que esta vez venía del sector más profundo de ese estamento nativo. Aquí se demuestra que la lucha contra la opresión comienza de forma muy paulatina y que, ya a fines del siglo de los Habsburgo, ésta estaba a punto de volverse un verdadero vendaval que sacudirían los Andes en los próximos cien años. Tal afirmación se desprende de la extensa documentación que ha sobrevivido de los motines de San Francisco de Ihuarí [1613], San Francisco de Cunicancha [1639], Chuquibamba, [1645], Sisicaya [1647], San Jerónimo de Omas [1660], San Pedro de Huancaire [1661], Huarochirí [1678] y Tarma [1693]; documentación que ha sido analizada en las páginas anteriores.

Coda

Libros como éste deben servir no para anhelar la paz perpetua —utopía ésta de los ilustrados ingenuos del siglo XVIII, que nunca repararon que lo *perpetuo* es totalizador e impositivo y por lo tanto brutal— sino para desentrañar al monstruo con el cual la humanidad tendrá que convivir de forma permanente. Sí se conoce a la bestia, ésta será familiar y sus efectos entre todos nosotros —sin duda nocivos, sin importar a que fin sirva ese monstruo— se aminoraran. De eso se trata, en última instancia, de *conocer* para *enfrentar*. En los capítulos antecedentes la violencia nos ha mostrado su capacidad destructiva y malvada, no solo eso; estoy casi seguro de que muchos de los mecanismos discursivos de esa fuerza bruta le suenan al lector muy familiares por estar tan vigentes hoy en día como en el ya lejano siglo XVI. La degradación del prójimo, la falta de simpatía hacia el otro, la ausencia de empatía, la indiferencia ante el dolor ajeno, la desviación de la justicia, la corrupción del cuerpo social y la traición de quienes debían propugnar el buen gobierno permitieron que —como suele ocurrir— el desvalido sea el primero en sufrir los embates de la violencia atroz. Entonces, que este libro —que solo plantea la arista de un problema inacabado— sirva de espejo para que todo aquel que sufre o hace sufrir, se vea reflejado en su experiencia o en su accionar; y también como acicate de la memoria, vituperio del cruel y cura del porvenir.

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

Material de archivo

ARCHIVO ARZOBISPAL DE LIMA

Causas criminales

1596	Leg. 1, exp. 1A.
1601	Leg. 1, exp. 5.
1611	Leg. III, exp. 6.
1611-1614	Leg. III, exp. 6.
1611-1614	Leg. III, exp. 15.
1614-1617	Leg. IV, exp. 3.
1614-1617	Leg. IV, exp. 11.
1615	Leg. IV, exp. 3.
1616	Leg. IV, exp. 11.
1623	Leg. VI, exp. 7.
1624	Leg. VI, exp. 8.
1632	Leg. IX, exp. 1.
1636	Leg. X, exp. 3.
1637	Leg. X, exp. 19.
1638	Leg. XI, exp. 12.
1639	Leg. XI, exp. 19.
1639	Leg. XI, exp. 20.
1640	Leg. XII, exp. 11.
1642	Leg. XIII, exp. 1.
1642	Leg. XIII, exp. 3.
1643	Leg XII, exp. 29.
1643	Leg. XIII, exp. 3.
1643	Leg. XIII, exp. 4.
1643	Leg. XIII, exp. 16.

1644	Leg. XIV, exp. 20.
1646	Leg. XV, exp. 28.
1646	Leg. XV, exp. 29.
1647	Leg. XVI, exp. 6.
1651	Leg. XVIII, exp. 16.
1653	Leg. XVIII, exp. 29.
1654	Leg. XVIII, exp. 39.
1654	Leg. XVIII, exp. 40.
1655	Leg. XIX, exp. 7.
1657	Leg. XIX, exp. 31.
1658	Leg. XX, exp. 7.
1661	Leg. XXI, exp. 9.
1661	Leg. XXI, exp. 19.
1663	Leg. XXI, exp. 12.
1663	Leg. XXI, exp. 14.
1663	Leg. XXI, exp. 21.
1664	Leg. XXIII, exp. 11.
1665	Leg. XXVIII, exp. 28.
1669	Leg. XXV, exp. 26.
1670-1671	Leg. XXVI, exp. 7.
1673	Leg. XXVII, exp. 18.
1678	Leg. XXIX, exp. 2.

Curatos

1656	Curato de Chancay. Leg. XXVIII, exp. 10.
1693	Curato de Junín. Leg. 24, n° IX.

Permutas

1645	Leg. 1, exp. 10-A.

Visitas

1643	Visita de Cajatambo. Leg. 11, exp. 6.
1647	Visita a Chancay. Leg. XIV, exp. 12.
1660-1661	Visita de Yauyos. Leg. 13, exp. VIII.
1662	Visita de Cajatambo. Doctrina de Ambar. Leg. 11, n° 33.

ARCHIVO DEL OBISPADO DE HUACHO

1613	Causas de visitas pastorales. Leg. 1, exp. 1.
1662	Causas de visitas pastorales. Leg. II, exp. 4.

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN DEL PERÚ

1646 "Autos que el común e indios del repartimiento de Los Andajes, en el corregimiento de Cajatambo, siguieron contra D. Francisco de Córdova y Guarás, su cacique y gobernador, sobre los capítulos que contra él promovieron por los vejámenes que le habían venido infringiendo durante los dieciséis años que fue gobernador de aquél repartimiento". Derecho Indígena. Leg. 8. Cuaderno: 112.

ARCHIVO GENERAL DE INDIAS (SEVILLA)

1503 "Real Provisión [...] dando licencia a todos los que por mandato de S.M. vayan a las Islas y Tierra Firme del Mar Océano, descubiertas y por descubrir, para que si los caníbales se resisten, como hasta ahora, a recibir en sus tierras a los que van por mandato de S.M. y a darles obediencia, los puedan capturar y traer a estos reinos y, pagando la parte que pertenezca a S.M., los puedan vender y aprovecharse de ellos, ordenando que esta provisión sea pregonada". Indiferente,418,L.1,F.116R-116V, año 1503.

1503 "Sobre informe de daño que los perros hacen en La Española". AGI, Indiferente, 418, L. 1, Segovia, 27 de noviembre de 1503.

1513 "Requerimiento a los indios de Tierra Firme". PANAMA,233,L.1,F.49R-50V.

1532 "Proceder de Pizarro con indios". AGI, Indiferente, 415, L.1, F. 135v-137r. 28 de setiembre de 1532.

1532 "Real Cédula al gobernador o juez de residencia de Tierra Firme para que vea la conducta y proceder de Francisco de Pizarro en la Isla de las Flores para con los indios y le ponga remedio". AGI. INDIFERENTE,415,L.1,F.135V-137R, 28 de setiembre de 1532.

1541 "Representación de Luis de Morales, provisor: indios de Perú", Patronato,185,R.24.

1541 "Real Cédula de D. Carlos a Francisco Pizarro, gobernador del Perú y al licenciado Vaca de Castro por la que les manda provean lo más conveniente en el asunto de los perro carniceros que los españoles tienen cebados en los indios, a los que dichos perros atacan y hieren, donde les encuentran, y se pide que se mate a los perros que haya de esa clase y no se adiestren más contra los indios, una vez que ya no son necesarios estos perros". AGI, Lima, 566, L.4, f. 242 v. 7 de noviembre de 1541.

1552 "J.H.U.S. Conquista y población del Perú, fundación de algunos pueblos. Relación de muchas cosas acaecidas en el Perú, en suma para entender a la letra la manera que se tuvo en la conquista y población de estos reinos, y para entender con cuanto daño y perjuicio se hizo de todos los naturales universalmente de esta tierra, y como por la mala costumbre de los primeros se ha conti-

nuado hasta hoy la grande vejación y destrucción de la tierra por donde evidentemente parece faltan más de las tres partes de los naturales de la tierra, y si Nuestro Señor no trae remedio, presto se acabarán los más de los que quedan, por manera de lo que aquí se tratara más se podrá decir destrucción del Perú que conquista ni población". Patronato, 28, R. 12

1583 "Información hecha en la ciudad del Cuzco por comisión del virrey Martín Enríquez de los usos y costumbres y gobierno que los incas tenían en tiempo de su infidelidad". AGI. Lima, 30, 1583.

1614 "Melchor de los Reyes, notario eclesiástico de la Visita General contra las idolatrías señalaba la apreciación que la gente tenía de los canes: "[Y tienen la creencia de] que las almas de los indios van a un lugar que llaman upaymarca donde hay un puente de cabellos por el cual pasan las almas, unos perros negros, y que así cada indio en este pueblo tiene en su casa un perro negro por decir que cuando se mueran les pasaran el puente los dichos perros, y que los perros blancos no son buenos para ellos". AGI. Lima. 327, 1614.

1635 "Información de las palabras que predicó Fray Buenaventura por otro nombre Sancho de Salinas contra el Rey Nuestro Señor que Dios prospere y guarde por muchos años". Audiencia de Lima, 305.

1646 "Petición de María Jacoba de Mendoza de un nuevo título, por habersele perdido el original, de la Confirmación de Encomienda de indios Moyos de Copabilque". LIMA,201,N.23, año 1646.

ARCHIVO GENERAL DE SIMANCAS

1496 "Carta de justicia al provisor de la iglesia le León para que se castigue al doctor de Villada que mandó a su criado apalear en mitad de la calle de la Zapatería a Pedro de Valderrábano, clérigo, cuando había salido de la iglesia de San Martin de dicha ciudad, de celebrar Misa". RGS,LEG,149604,155.

1499 "Que el corregidor de Toro ejecute una sentencia contra Andrés García, vecino de la dicha ciudad, por apalear a Pedro de Becerra, vecino de Toro y entregue los 50.000 maravedís de pena al tesorero Alonso de Morales. A petición del dicho tesorero". RGS,LEG,149911.

ARCHIVO VARGAS UGARTE (UNIVERSIDAD ANTONIO RUIZ DE MONTOYA)

1662 "Copia de carta que los caciques principales y gobernadores de Indias, naturales del Reino del Perú, escriben a la Reina Madre, Señora, su fecha de primero de setiembre de 1662". 1662.

Fuentes impresas

ACOSTA, *José de*

1577 — *Predicación del Evangelio en las Indias. En http://www.scribd.com/doc/166190986/Acosta-Jose-De-Predicacion-Del-Evangelio-En-Las-Indias-pdf (visualizado el 23 de enero del 2014).*

AGUSTÍN DE HIPONA

430 d.C. — *La ciudad de Dios. En San Agustín. Augustinus Hipponensis. http://www.*augustinus.it/spagnolo/index.htm (Visionado el 9 de mayo del 2014).

430 d.C. — *Manual de fe, esperanza y caridad*. En *San Agustín. Augustinus Hipponensis*. http://www.augustinus.it/spagnolo/index.htm (Visionado el 9 de mayo del 2014).

430 d.C. — *La perfección de la justicia del hombre*. En *San Agustín. Augustinus Hipponensis*. http://www.augustinus.it/spagnolo/index.htm (Visionado el 9 de mayo del 2014).

430 d. C. — *La vida feliz*. En *San Agustín. Augustinus Hipponensis*. http://www.augustinus.it/spagnolo/index.htm (Visionado el 9 de mayo del 2014).

ALFONSO X

1576 [1265] — *Las siete partidas del sabio rey don Alfonso X*. Salamanca: Domingo de Portonarijs.

1829 [1265] — *Las siete partidas. Glosadas por Gregorio López*. Tomo 1. Madrid: León Amarita

Ambrosio de Milán
397 Sermón *Nabot el Jezraelita (1 Reyes 21).* En http://www.mercaba.org/TESORO/Ambrosio/nabot_el_jezraelita.htm (visualizado el 30 de enero del 2014).

Anello Oliva, Giovanni
1998 [1631] *Historia del reino y provincias del Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Anónimo [atribuidas a Alonso de Palencia]
H. 1480 *Coplas del provincial*. En: http://www.biblioteca-antologica.org/wp-content/uploads/2009/09/FERNANDEZ-de-PALENCIA-Coplas-El-Provincial1.pdf (visualizado el 26 de enero del 2014).

Anónimo
2003 [1548] *Relación de las cosas acaecidas en las alteraciones del Perú después que Blasco Núñez Vela entro en él*. Edición, notas y estudio de Mercedes de las Casas Grieve. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Anónimo
1776 [1629] *Relación de los estilos y tratamientos que usan los virreyes del Perú*. En Eduardo Torres Arancivia. *Corte de virreyes. El entorno del poder en el Perú del siglo XVII*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Apéndice N° 2, pp. 237-248.

Arce, Juan Luis de
1968 [1545] *Advertencias que hizo el fundador del vínculo y mayorazgo a los sucesores en él*. En *Biblioteca Peruana. El Perú a través de los siglos*. Primera Serie. T. I. Lima: Editores Técnicos Asociados.

Aristóteles
1970 *La política*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
1997 *Política*. En "Biblioteca Cervantes Virtual": http://bib.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/13561630989134941976613/index.htm (visionado el 9 de mayo del 2014).

Audiencia de Lima
1978 [1667] "Relación que hizo la real audiencia y cancillería de los reyes de su gobierno vacante por la muerte del Virrey Conde de Santisteban al Conde de Lemos, su sucesor". En Lewis Hanke (ed.). *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Atlas, 1978 [1667], t. IV, pp. 169-231.

Auto de fe
1632 *Auto de fe celebrado en Madrid este año de MDCXXXII*. Madrid: Francisco Martínez.

Ávila, Francisco de
2009 [¿1598?] *Dioses y Hombres de Huarochirí. Narración quechua recogida por…* Traducción de José María Arguedas, Estudio Introductorio de Luis Millones y Hiroyasu Tomoeda, Estudio biobibliográfico de Pierre Duviols. Edición Bilingüe. Lima: Universidad Antonio Ruiz de Montoya.

Aymerich, Nicolás
1821 [1376] *Manual de Inquisidores*. Mompeller: Feliz Aviñon.

Aznar Cardona, Pedro
1612 *Expulsión justificada de los moriscos españoles*. Huesca.

Azpilcueta Navarro, Martín
1557 *Manual de Confesores y penitentes*. Amberes: Steelfio.

Baquíjano y Carrillo, José
1976 [1782] *Elogio del Excelentísimo Señor don Agustín de Jáuregui y Aldecoa […] pronunciado […] el 27 de agosto de 1781*. En *Colección documental de la Independencia del Perú, Tomo I: Los ideólogos, vol. 3: José Baquíjano y Carrillo*. Lima: Colección Documental de la Independencia del Perú.

Barbosa Homem, Pedro
1629 *Discursos de la Iuridica y verdadera razón de Estado […] contra Machavelo [sic] y Bodino [sic], y los demás políticos de nuestros tiempos, sus secuaces*. Coimbra: Nicolao Carvallo.

Barragán, Mario E.
2011 *Juicio por la posesión de los indios moyos moyos. Análisis interpretativo del juicio entre Juan Ortíz de Zárate y Cristóbal Barba (AGI, Justicia 1125).* España: Editorial Académica Española.

Benzoni, Girolamo
1594 *Americae pars qvarta, siue, Insignis & admiranda historia de reperta primùm Occidentali India à Christophoro Columbo.* Impressvm Francofvrti ad Moenum: Typis Ioannis Feyrabend, impensis Theodori de Bry.

Betanzos, Juan de

2004 [c. 1551] *Suma y narración de los Incas*. Edición de María del Carmen Martín Rubio. Madrid: Polifemo.

Borregán, Alonso de

1968 [1565] *Crónica de la Conquista del Perú*. En *Biblioteca Peruana*. Primera Serie. Tomo II. Lima: Editores Técnicos.

Carta de Juan Rubio

1964 "Carta de Juan Rubio a Gonzalo Pizarro". En Juan Pérez de Tudela Bueso (ed.). *Documentos relativos a don Pedro de la Gasca y a Gonzalo Pizarro*. Tomo XXI. Vol. II. Madrid: Real Academia de la Historia, 1964, p. 120-121.

Casas, Bartolomé de las

1994 [1517] *Historia de las Indias*. T. 3. En: *Obras completas*. Madrid: Alianza.

1552 *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*.

2004 [1552] *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Introducción de Miguel León Portilla. Madrid: Edaf.

1614 *Narratio regionum indicarum per Hispanos quosdam devastatarum verissima*. Oppenheimii: Sumptibus Johan-Theod. de Bry; Typis Hieronymi Galleri.

1646 [1552] *Aquí se contienen treinta proposiciones muy jurídicas […] pertenecientes al derecho de la Iglesia y los Príncipes Cristianos tienen […] sobre los infieles […] [en] las Indias*. En *Obras del obispo fray Bartolomé de las Casas*. Barcelona: Laca.

1646 [1552] *Tratado por mandado del Consejo Real de las Indias sobre la materia de los indios que se han hecho esclavos por castellanos*. En *Obras del obispo fray Bartolomé de las Casas*. Barcelona: Laca.

Castillo de Bobadilla, Jerónimo

1616 [1590] *Política para corregidores y señores de vasallos, en tiempos de paz y de guerra*. Barcelona: Margarit.

1775 [1595] *Política para corregidores y señores de vasallos en tiempo de paz y de guerra*. 2t. Madrid: Imprenta Real de la Gaceta.

Cerdán y Tallada, Thomas

1574 *Visita de la cárcel y de los presos*. Valencia: Hueto.

Cervantes Saavedra, Miguel de

1605 *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*. Madrid: Juan de la Cuesta. En En http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/cerv/12371067559018288532624/ima0000.htm (visualizado el 31 de enero del 2014).

1614 *El coloquio de los perros [El diálogo entre Cipión y Berganza, perros del Hospital de Resurrección (Valladolid). Se les conoce como "perros de Mahudes"]*. En *Antología de Miguel de Cervantes*. Lima: Ministerio de Educación Pública, 1951, pp. 75-96.

1615 *Segunda parte del ingenioso caballero don Quijote de la Mancha.* Madrid: Florencia Sevilla Arroyo. En http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/cerv/46859842215026273022202/index.htm (visualizado el 31 de enero del 2014).

Cieza de León, Pedro

1985 *Obras completas*. Tomo II: *Las Guerras Civiles Peruanas*. Edición crítica por Carmelo Sáenz de Santa María. Madrid: Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo.

1947 [1553] *Crónica del Perú*. *Primera Parte.* En *Biblioteca de Autores Españoles*. Vol.XXVI. T. I. Madrid: Atlas.

1995 [1553] *Crónica del Perú*. *Primera Parte*. Tercera Edición. Introducción de Franklin Pease. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

1994 *Crónica del Perú*. IV parte, Vol. II: "Guerra de Chupas". Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

1994 *Crónica del Perú*. IV parte, Vol. III: "Guerra de Quito". Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

1997 *Crónica del Perú*. Tercera parte. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

2014 *Crónica del Perú. Tercera Parte* (1554). En http://www.biblioteca-antologica.org/wp-content/uploads/2009/09/CIEZA-DE-LE%C3%93N-Cr%C3%B3nica-del-Per%C3%BA-III_ArteHistoria.pdf (visualizado el 11 de febrero del 2014).

Cobo, Bernabé

1964 [1653] *Historia del Nuevo Mundo*. En *Biblioteca de Autores Españoles*. T. XCII, vol. II. Madrid: Ediciones Atlas.

Colón, Cristóbal

1944 [1492] *Primer viaje de Cristóbal Colón: según su diario de a bordo / recogido y transcrito por Fray Bartolomé de las Casas; prefacio de Gregorio Marañón; ilustraciones originales grabadas al boj por Antonio Ollé y Pinell.* Barcelona: Amigos del Libro.

Comisión de la Verdad y la Reconciliación

2003 *Informe de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación*. T. VIII. En http://www.cverdad.org.pe/ifinal/ (visionado el 9 de mayo del 2014).

Conde de Chinchón

1978 [1640] "Relación del Estado en que el Conde de Chinchón deja el gobierno del Perú al Marqués de Mancera". En Lewis Hanke (ed.). *Los virreyes*

españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Atlas, t. III, pp. 34-85.

Conde de Lemos
1978 [1668] "El Conde de Lemos da cuenta a S.M. del estado en que halló el reino del Perú cuando entró a gobernarle y el remedio que ha comenzado a poner en materias más principales de su gobierno". En Lewis Hanke (ed.). *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Atlas, , t. IV, pp. 271-273.
1978 [1670] "Discurso e informe del Virrey Conde de Lemos sobre que se excusen las mitas forzadas de los indios". En Lewis Hanke (ed.). *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Atlas, t. IV, pp. 276-290.

Conde de Santisteban
1978 [1664] "Carta del Conde de Santisteban al Presidente del Consejo de Indias, Don Francisco Ramos del Manzano, sobre el estado en que encontró al Perú". En Lewis Hanke (ed.). *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Atlas, t. IV, pp. 153-158.

Confesionario
1584 *Confesionario para los curas de indios ‑con la instrucción contra sus ritos y exhortación para ayudar a bien morir y suma de los privilegios y forma de impedimentos del matrimonio*. Lima: Ricardo. En: http://www.mscperu.org/teologia/1historia/1era%20EvangAL/documentos1EvaAL/Confesionario_CLIII.htm (visto el 30 de enero del 2014).

Corpus Hispanorum de Pace
1999 [1629] *Segunda serie. Juan de Solórzano Pereira. De Indiarum Iure (Lib. II: De Acquisitione Indiarum) (Cap. 1-15)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Covarrubias, Sebastián de
1611 *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid: Luis Sánchez.
1674 [1611] *Tesoro de la lengua castellana o* española. Madrid: Melchor Sánchez

Doctrina Cristiana
1584 *Doctrina christiana, y catecismo para instrucción de los indios, y de las de más personas, que han de ser enseñadas en nuestra sancta fé: Con vn confessionario, y otras cosas necessarias para los que doctrinan, que se contienen en la página siguiente. Compuesto por auctoridad del Concilio Prouincial, que se celebro en la Ciudad de los Reyes, el año*

de 1583. ; Y por la misma traduzido en las dos lenguas generales, de este reyno, quichua, y aymara. Lima: Ricardo.

Dueñas, Juan de
1589 *Quarta, quinta y sexta parte del espejo de consolación de tristes*. Medina del Campo: Boyer.

Escolano, Gaspar
1610 *Década primera de la historia de la insigne y coronada ciudad y reino de Valencia*. Valencia: Mey.

Estete, Miguel de
1968 [1534] *Noticia del Perú*. En *Biblioteca Peruana. Primera Serie*. Lima: Técnicos.

Fernández de Enciso, Martín
1864 [1513] *Memorial que dio el bachiller Enciso de lo ejecutado por él en defensa de los reales derechos en la materia de los indios*. En Joaquín Pacheco y Francisco de Cárdenas. *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas en América y Oceanía sacados, en su mayor parte del Real Archivo de Indias*. Tomo I: pp. 441-450. Madrid: Quiroz.
1530 *Suma de la geographia que trata de todas las partidas e provincias del mundo, en especial de las Indias*.

Fernández de Oviedo, Gonzalo
1851 [1535] *Historia General y Natural de las Indias*. Madrid: Academia Nacional de la Historia.

Furió Cerol, Fradique
1779 [1559] *El consejo y consejos del príncipe*. Madrid: Andrés de Sota.

Garcilaso de la Vega
1959 [1609] *Comentarios reales de los Incas*. Prólogo de Aurelio Miró Quesada. Lima: Librería Internacional del Perú.
1991 [1609] *Comentarios reales*. Edición de Carlos Aranibar. 2 vols. Lima: Fondo de Cultura Económica.
1617 *Historia General del Perú*. Segunda Parte. Córdoba: Andrés Barreda.
1800 [1617] *Historia general del Perú o Comentarios Reales*. Tomo X. Madrid: Villa Pando.
1826 [1617] *Historia General del Perú*.Tomo IV. Madrid: Piñuela.
1970 [1617] *Historia del Perú: segunda parte de Los comentarios reales*. Lima: Universo, t. 1

González Holguín, Diego
1608 *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada quichua.* Lima: Canto.

Granada, Luis de
1583 *Introducción del símbolo de la fe*. Primera parte. Madrid: Imprenta Real.
1646 [1583] *Primera parte de la introducción del símbolo de la fe*. Madrid: Imprenta Real.
1778 [1576] *Los seis libros de la retórica eclesiástica*. Barcelona: Juan Solís.

Guamán Poma de Ayala, Felipe
1615 *Nueva corónica y buen gobierno*. Edición "en línea" de la Biblioteca Real de Dinamarca. En http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/1/es/text/

Guevara, Antonio de
1529 *Reloj de Príncipes*. Valladolid.
1673 [1529] *Arte del marear y de los inventores de ella: con muchos avisos para los que navegan en ellas. Compuesto por el Ilustre, y Reverendísimo Señor D. Antonio de Guevara, Obispo de Mondoñedo, Predicador, y Cronista, y del Consejo de su Majestad. Dirigido al Ilustre Señor D. Francisco de los Cobos Comendador mayor de León del Consejo de Estado de su Majestad.* Madrid: Melchor Alegre.

Herrera, Fernando de
1675 *Sermones varios que dijo en el Perú*. Barcelona: La Cavalleria.

Homero
1908 *La Ilíada*. Traducción de Luis Segalá y Estalella. Barcelona: Montaner y Simón.
1903 *La Odisea*, canto, XVIII. En Bibliotecas Virtuales: http://www.bibliotecasvirtuales.com/biblioteca/otrosautoresdelaliteraturauniversal/homero/Odisea/index.asp (visionado el 9 de mayo del 2014).

Instrucción al Marqués de Mancera
1978 [1638] "Instrucción al Marqués de Mancera". En Lewis Hanke (ed.). *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Atlas, 1978 [1638], t. III, pp. 100-124.

Instrucción al virrey Blasco Núñez Vela
1978 [1543] "Instrucción al virrey Blasco Núñez Vela". En Lewis Hanke (ed.). *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Atlas, t. I, pp. 20-36.

Instrucción al virrey Conde de Nieva
1978 [1559] "Instrucción al virrey Conde de Nieva". En Lewis Hanke (ed.). *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Atlas, t. I, pp. 57-67.

Instrucción al virrey Francisco de Toledo
1978 [1568] "Instrucción al virrey Francisco de Toledo". En Lewis Hanke (ed.). *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Atlas, t. I, pp. 79-94.

Instrucción al virrey Luis de Velasco que pasa al Perú
1978 [1595] "Instrucción al virrey Luis de Velasco que pasa al Perú". En Lewis Hanke (ed.). *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Atlas, t. II, pp. 11-32.

Instrucción para el Marqués de Cañete para que usase de ellas estando la tierra en guerra
1978 [1555] "Instrucción para el Marqués de Cañete para que usase de ellas estando la tierra en guerra". En Lewis Hanke (ed.). *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Atlas, t. I, pp. 50-53.

Instrucción para el Marqués de Cañete para que usase de ellas estando la tierra en paz
1978 [1555] "Instrucción para el Marqués de Cañete para que usase de ellas estando la tierra en paz". En Lewis Hanke (ed.). *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Atlas, t. I, pp. 43-50.

Instrucción que S.M. da al Conde de Chinchón, a quien ha proveído por Virrey del Perú para el ejercicio de dicho cargo y de los demás que S.M. le encomiende
1978 [1628] "Instrucción que S.M. da al Conde de Chinchón, a quien ha proveído por Virrey del Perú para el ejercicio de dicho cargo y de los demás que S.M. le encomiende". En Lewis Hanke (ed.). *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Atlas, t. III, pp. 12-34.

Jerez, Francisco de
1968 [1534] *Verdadera relación de la conquista de la Nueva Castilla*. En *Biblioteca Peruana. El Perú a través de los siglos*. Primera Serie. T. I. Lima: Editores Técnicos Asociados.

Leyes de Burgos
1512 En http://www.biblioteca.tv/artman2/publish/1512_306/Las_ordenanzas_para_el_tratamiento_de_los_indios_o_1119.shtml (visualizado el 31 de enero del 2014).
1512 *Ordenanzas reales para el buen regimiento y tratamiento de los indios (Leyes de Burgos, 1512)*. Biblioteca Virtual Luis Ángel Arango. En: http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/historia/colonia1/7-1.htm%237.%2520ORDENANZAS%2520REALES%2520PARA%2520EL%2520BUEN%2520REGIMIENTO%2520Y%2520TRATAMIENTO%2520DE%2520LOS%2520INDIOS (visto el 18 de febrero del 2014).

Lope de Vega, Félix
1634 *Rimas humanas y divinas del licenciado Tome de Burguillos*. Madrid: Imprenta del reino.

López de Aguilar, Gregorio
1644 *Favores divinos en tiempos de guerras entre christianos a la monarquía española y austriaca, vinculados a la protección de su segundo patrón y tutelar del toisón el apóstol S. Andrés*. Lima: Contreras.

Machado de Chávez, Juan
1641 *Perfecto confesor y cura de almas*. Tomo I. Barcelona: La Cavallería.

Mal Lara, Juan de
1568 *Philosophia vulgar, primera parte, que contiene mil refranes glosados*. Sevilla.

Mandavila (sic: Mendeville), Juan de
1540 [1372] *Libro de las maravillas del mundo.* Valencia.
En http://parnaseo.uv.es/lemir/textos/mandeville/index.htm (visualizado el 31 de enero de del 2014).

Manuscrito de Huarochirí
1987 [1608] Gerald Taylor. *Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVII*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos e Instituto Francés de Estudios Andinos.
2009 [¿1598?] Francisco de Ávila. *Dioses y Hombres de Huarochirí. Narración quechua recogida por…* Traducción de José María Arguedas, Estudio Introductorio de Luis Millones y Hiroyasu Tomoeda, Estudio biobibliográfico de Pierre Duviols. Edición Bilingüe. Lima: Universidad Antonio Ruiz de Montoya.

Marco Polo
1981 [h. 1323] *Viajes*. Traducción por María de Cardona y Suzanne Dobelmann. Madrid: Espasa Calpe.

MARÍN, Joachin
1776 *Historia del Derecho Natural y de Gentes*. Madrid: Manuel Martín.

MARQUÉS DE GUADALCÁZAR
1978 [1628] "Razón de estado en que el Marqués de Guadalcázar deja el gobierno del Perú al Virrey Conde de Chinchón, la cual se divide en cuatro materias que son las principales a que se reduce la correspondencia con el Consejo de Indias". En Lewis Hanke (ed.). *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Atlas, t. II, pp. 249-273.

MARQUÉS DE MONTESCLAROS
1978 [1615] "Relación del estado de gobierno de estos reinos que hace el Marqués de Montesclaros al señor Príncipe de Esquilache, su sucesor". En Lewis Hanke (ed.). *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Atlas, , t. II, pp. 91-137.

MÁRQUEZ, Juan
1612 *El gobernador cristiano*. Salamanca: Cea.
1625 *El gobernador cristiano*. Madrid: Teresa Iunti.
1773 [1612] *El gobernador cristiano. Deducido de la vida de Josué, príncipe del pueblo de Dios*. Madrid: Martín.
1664 [1612] *El gobernador cristiano, deducido de las vidas de Moisés y Josué*. Amberes: Meursio.
1618 *Origen de los frailes ermitaños de la orden de San Agustín, y su verdadera institución antes del gran Concilio Lateranense*. Salamanca: Ramírez.

MARTEL SANTOYO, Alonso Pérez de
1943 [1542] *Relación que hace Su Majestad el licenciado Martel de Santoyo sobre lo que debe proveer y remediar en los Reynos del Perú y en otras partes*. En Emilio Lisson (ed.) *La iglesia de España en el Perú: colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú, que se encuentran en varios archivos*. 5 vols. Madrid: Católica española, vol 1, t. 3, pp. 99-120.

MÁRTIR RIZO, Juan Pablo
1626 *Norte de príncipes*. Madrid: Diego Flamenco.

MATIENZO, Juan de
1910 [1567] *Gobierno del Perú*. Buenos Aires: Sudamericana.

Mena, Cristóbal de

1968 [1534] *La conquista del Perú*. En *Biblioteca Peruana. Primera Serie*. Lima: Técnicos.

Mendo, Andrés

1661 [1657] *Príncipe perfecto y ministros ajustados*. Lyon: Boissat.

Molina, Cristóbal de (El Almagrista)

1968 [1551] *Conquista y población del Perú*. En Francisco Esteve Barba (ed.). *Crónicas peruanas de interés indígena*. En *Biblioteca de autores españoles*. T. CCIX. Madrid: Atlas, 1968, pp. 57-95.

1968 [1551] Conquista y población del Perú. En *Biblioteca Peruana, Primera serie*. T. III. Lima: Ediciones Técnicos Asociados, 1968, pp. 296-373

Molina, Tirso de

1611 *La república al revés* (1611). En http://digibuo.uniovi.es/dspace/bitstream/10651/2509/1/1091703.pdf (consultado el 30 de enero del 2014)

Morales, Ambrosio de

1586 *Los cinco libros postreros de la corónica general de España*. Córdoba: Ramos.

Murúa, Martín de

1960 [1590-1600] *Historia general del Perú. Origen y descendencia de los Incas.* Introducción y notas de Manuel Ballesteros - Gaibrois. 2t. Madrid: Biblioteca Americana Vetus. Colección Joyas Bibliográficas.

Narbona, Eugenio de

1779 [1604] *Doctrina política civil escrita en aforismos*. Madrid: Andrés de Sota.

Nieremberg, Juan Eusebio

1686 [1665] *Obras cristianas*. Tomo I. Sevilla: Hermosilla.

Noydens, Benito Remigio

1671 *Prontuario de cuestiones prácticas y casos repentinos en la teología moral*. Barcelona.

Núñez, Hernán

1621 *Refranes o proverbios en romance*. Lérida.

Nuys, Juan

1782 *Reflexiones imparciales sobre la humanidad de los españoles en Indias contra los pretendidos filósofos y políticos*. Traducción de Pedro Varela y Ulloa. Madrid.

Ortúñez de Calahorra, Diego
1555 *Libro tercero de la primera parte del Espejo de príncipes y caballeros*. Zaragoza: Nagera.

Padilla, Juan de
1954 [1657] "Memorial de Juan de Padilla". En Rubén Vargas Ugarte. *Historia del Perú. Virreinato (siglo XVII)*. Buenos Aires: López , pp. 459-492.

Peña Montenegro, Alonso de la
1668 *Itinerario para párrocos de indios*. Madrid: Fernández de Buendía.
1678 *Itinerario para párrocos de indios*. Lyon: Huguetan.

Pérez Bocanegra, Juan
1631 *Ritual formulario e institución de curas para administrar a los naturales de este reino*. Lima: Contreras.

Petronio
1964 *El satiricón*. En Juan B. Bergua (ed. y comp.). *La novela romana*. Ávila: Senén Martín.

Pico Della Mirandola
1978 [1486] *Discurso sobre la dignidad del hombre*. Traducción, estudio preliminar y notas de Adolfo Ruíz Díaz. Buenos Aires: Goncourt.

Pizarro, Gonzalo
1964 "Carta de Gonzalo Pizarro al capitán Francisco de Espinosa". En Juan Pérez de Tudela Bueso (ed.). *Documentos relativos a don Pedro de la Gasca y a Gonzalo Pizarro*. Tomo XXI. Vol. II. Madrid: Real Academia de la Historia, 1964, p. 160.
1964 "Carta de Gonzalo Pizarro a Alonso de Villacorta". En Juan Pérez de Tudela Bueso (ed.). *Documentos relativos a don Pedro de la Gasca y a Gonzalo Pizarro*. Tomo XXI. Vol. II. Madrid: Real Academia de la Historia, 1964, p. 197.

Pizarro, Hernando
1968 [1533] *Carta*. En *Biblioteca Peruana. Primera Serie*. Lima: Técnicos.

Pizarro, Pedro
1986 [1571] *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú*. Edición, consideraciones preliminares de Guillermo Lohmann Villena y notas de Pierre Duviols. Segunda Edición. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Polo de Ondegardo, Juan
1916 [1577] *Noticias acerca de la religión y ritos de los indios*. En *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los Incas.* Estudios preliminares por Horacio Urteaga y Carlos A. Romero. Lima: Imprenta y librería San Martín.

Quevedo, Francisco de
1852 [1617] *Política de Dios y gobierno de Cristo*. Biblioteca de Autores Españoles. *Obras de Don Francisco Quevedo Villegas*. Madrid: Rivadeneyra.
1702 [1618] *Parte segunda de las Obras en Prosa*. *Introducción a la vida devota*. Barcelona: Llopis.
1821 [1631] *Obras jocosas de Quevedo*. Tomo III: "Las zahúrdas de Plutón". Madrid: Librería de Ramos.

Quiroga, Pedro de
2009 [1560] *Coloquios de la verdad*. En Ana Vian Herrero. *El indio dividido. Edición crítica y estudio de los* Coloquios de la verdad *de Pedro de Quiroga*. Madrid: Iberoamericana.

Rivadeneira, Pedro de
1952 *Obras escogidas. Con una noticia de su vida y juicio crítico de sus escritos*. Estudio preliminar de Vicente de la Fuente. Biblioteca de Autores Españoles. Vol. 60. Madrid: Atlas.
1877 [1589] *Tratado de la tribulación*. Madrid: Tello.
1595 *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el Príncipe Cristiano*. Madrid: Madrigal.
1952 [1595] *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano para gobernar y conservar sus estados, contra lo que Nicolás de Maquiavelo y lo que los políticos de ese tiempo enseñan*. En Pedro de Rivadeneira, *Obras escogidas. Con una noticia de su vida y juicio crítico de sus escritos*. Estudio preliminar de Vicente de la Fuente. Biblioteca de Autores Españoles. Vol. 60. Madrid: Atlas, pp. 449-587.
1734 [1599] *Flos Santorum de las vidas de los santos*. Tomo I. Barcelona: Piferrer.

Rojo Mejía y Ocón, Juan
1648 *Arte de la lengua general de los indios del Perú*. Lima: Pérez de Herrera.

Rubio, Juan
1964 [1547] "Carta de Juan Rubio a Gonzalo Pizarrro". En Juan Pérez de Tudela Bueso (ed.). *Documentos relativos a don Pedro de la Gasca y a Gonzalo Pizarro*. Tomo XXI. Vol. II. Madrid: Real Academia de la Historia, 1964, p. 120-121.

SAAVEDRA FAJARDO, Diego de
1790 [1640] *Empresas políticas o idea de un Príncipe cristiano representada en cien empresas*. Madrid: Benito Cano.
1819 [1640] *Idea de un Príncipe político cristiano, representada en cien empresas*. Madrid: García.

SALINAS Y CÓRDOVA, Buenaventura de (Sancho de Salinas)
1957 [1630] *Memorial de las Historias del Nuevo Mundo. Piru*. Edición y estudio preliminar de Warren L. Cook. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

SANCHO DE LA HOZ, Pedro
1968 [1534] *Relación para Su Majestad*. En *Biblioteca Peruana. Primera Serie*. Lima: Técnicos.

SANTA CRUZ PACHACUTI, Juan de
1993 [1613] *Relación de antigüedades deste reyno del Piru*. Estudio etnohistórico y lingüístico de Pierre Duviols y César Itier. Lima: IFEA; Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas".
1995 [1613] *Relación de antigüedades de este reino del Perú*. Edición de Carlos Aranibar. México D.F: FCE.

SANTA MARÍA, Francisco de
1644 *Reforma de las descalzas de Nuestra Señora del Carmen*. Tomo I. Madrid: Díaz de la Carrera.

SANTO TOMÁS, Domingo de
1560 *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú*. Valladolid: Fernández de Córdova.

SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro
1943 [1572] *Historia de los Incas*. Buenos Aires: Emecé.

SOLÓRZANO PEREYRA, Juan de
1972 [1647] *Política indiana*. Estudio preliminar por Miguel Ángel Ochoa Brun. En *Biblioteca de Autores Españoles*. T. CCLV, 4 vols. Madrid: Atlas.
2001 [1647] *De Indiarum Iure* (Liber I: De inquisitione Indiarum). En Carlos Baciero et al. (eds.). *Corpus Hispanorum de pace*. Segunda serie. Volumen VIII. Madrid: CSIC.

SOTO, Domingo de
2003 [1545] *Deliberación en la causa de los pobres. Salamanca, 30 de enero de 1545*. En Domingo de Soto y Juan de Robles. *El gran debate sobre los pobres en el siglo XVI. 1545*. Edición y estudio introductorio de Félix Santolaria Sierra. Barcelona: Ariel, , pp. 47-113.

Soto, Domingo de y Juan de Robles

2003 [1545] *El gran debate sobre los pobres en el siglo XVI. 1545*. Edición y estudio introductorio de Félix Santolaria Sierra. Barcelona: Ariel.

Suárez, Francisco

1975 [1612] *De Legibus*, 8 vols. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Instituto Francisco de Vitoria, Vol. 7.

Teresa de Ávila.

1861 [1565] *La vida de la Santa Madre Teresa de Jesús, y algunas de las mercedes que Dios le hizo, escritas por ella misma*. Reproducción digital a partir de la de Madrid, M. Rivadeneyra, pp. 23-134 (*Biblioteca de Autores Españoles desde la formación del lenguaje hasta nuestros días*;2), Cap. XXXVIII, p. 119.
En http://bib.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=27355&portal=266 (visto el 17 de diciembre del 2012).

1675 [1577] *Moradas*. En *Obras de Santa Teresa de Jesús*. Bruselas: Foppens.

Titu Cusi Yupanqui

1992 [1570] *Instrucción al licenciado Lope García de Castro*. Estudio preliminar y edición de Liliana Regalado de Hurtado. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Toledo, Francisco de

1575-1580 *Disposiciones gubernativas.* En María Justina Sarabia Viejo. *Francisco de Toledo. Disposiciones gubernativas para el Virreinato del Perú*. 1575-1580. Madrid: C.S.I.C., 1986, p. 224.

1978 [1578] "Memoriales del Virrey Francisco de Toledo a S.M. en que hace relación de todos sus servicios". En Lewis Hanke (ed.). *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Atlas, t. I, pp. 122-128.

2001 [1580] "Ordenanzas Generales de Corregidores". En Guillermo Lohmann Villena. *El corregidor de indios en el Perú bajo los Austrias*. Lima: PUCP.

1978 [1581-1582] "Memorial que don Francisco de Toledo dio al Rey Nuestro Señor del estado en que dejó las cosas del Perú después de haber sido virrey y capitán general por trece años, que comenzaron en 1569". En Lewis Hanke (ed.). *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Atlas, t. I, pp. 128-149.

Torres, Diego de

1603 *Gramática y vocabulario en la lingua general del Perú llamada quichua y en la lengua española*. Sevilla: Hidalgo.

Urrea, Gerónimo de
1566 *Diálogo de la verdadera honra militar*. Venecia.

Valderrama, Pedro de
1604 *Ejercicios espirituales para todos los días de la Cuaresma*. Barcelona.

Valverde, Vicente
1971 [1539] "Carta del obispo D. Fray Vicente de Valverde a S.M. los Reyes, 28 de noviembre de 1539". En Rubén Vargas Ugarte. *Historia General del Perú*. *El descubrimiento y la conquista*. Lima: Milla Batres. Tomo I, pp. 284-288.

Vargas Machuca, Bernardo de
1994 [1599] *Milicia indiana*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Velásquez de Ovando, Gutiérrez
h. 1657 *Memorial por vía de disertación, para Su Majestad de nuestro Rey, y Señor Felipe Cuarto, en favor de los naturales originarios beneméritos de las Provincias Indianas, así españoles como indios*. Madrid.

Victoria, Baltasar de
1620 *Tratado de los dioses de la gentilidad*. Salamanca: Ramírez.

Vitoria, Francisco de
1539 *Reelección de los indios hallados recientemente. Primera parte. Los indios antes de la llegada de los españoles eran legítimos señores de sus cosas pública y privadamente*. 1539. Universidad de Navarra. Pensamiento Clásico. En http://www.unav.es/pensamientoclasico/Au%20Vitoria.html (visto el 18 de febrero del 2014)

Bibliografía

Acevedo, Brenda

2010 "La resistencia cultural en Felipe Guamán Poma de Ayala. Análisis del yo discursivo en la Nueva corónica y buen gobierno a través de la iconografía: ¿un yo disidente o un yo amalgamador?". *Crónica Urbana*. N° 15, pp. 19-30.

Adorno, Rolena

1991 *Guamán Poma: literatura de resistencia en el Perú colonial*. Lima y México: XXI.

Adorno, Theodor W.

1962 "La crítica de la cultura y la sociedad". En Theodor W. Adorno. *Prismas*. Barcelona: Ariel.

1992 [1966] *Dialéctica Negativa*. Madrid: Taurus.

Aguirre, Carlos

2007 "Cultura política de izquierda y la cultura impresa en el Perú Contemporáneo (1968-1990): Alberto Flores Galindo y la formación de un intelectual público". *Histórica*, vol. XXXI, nº 1, pp. 171-204.

Alberti, Giorgio y Enrique Mayer (eds).

1974 *Reciprocidad e intercambio en los Andes* peruanos. Lima: IEP.

Albuixech, Lourdes

2001 "Insultos, pullas y vituperios en *Celestina*". *Celestinesca*. Vol. 25, 1-2, pp. 57-68.

ALDANA, Susana
1999 “Industrias coloniales en la economía virreinal”. En Scarlett O´Phelan Godoy. *El Perú en el siglo XVIII. La Era Borbónica*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 69-96.

ALMEIDA, Ileana
2005 [1999] *Historia del pueblo quechua*. Quito: Abya-Yala.

ALONSO, Amado
1976 *Estudios lingüísticos, temas hispanoamericanos*. Tercera edición. Madrid: Gredos.

ALVAR EZQUERRA, Manuel
1997 *Vocabulario de indigenismos en las Crónicas de Indias*. Madrid: CSIC.

ALVARADO, Fausto
2013 *Virreinato o colonia. Historia conceptual. España-Perú. Siglos XVI, XVII y XVIII.* Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

ANDÍA, Juan
2002 *El cronista Felipe Guamán Poma de Ayala. Un precursor de los Derechos Humanos*. Lima: Centro de Investigación Empresarial.

ANDRADE CIUDAD, Luis
2005 *Aguas turbias, aguas cristalitas. El mundo de los sueños en los Andes surcentrales*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

ANGLADA, Emilia
2005 *Lexicografía española*. Textos docentes N° 272. Barcelona: Universidad de Barcelona.

ANSIÓN, Juan
1989 [1985] “Violencia y cultura en el Perú”. En Felipe Mac Gregor (ed.). *Siete ensayos sobre la violencia en el Perú*. Lima: Asociación Peruana de Estudios e Investigaciones para la Paz, pp. 59-77.

ARANIBAR, Carlos
1982 “Los principios de la dominación (1531-1580)”. En *Nueva Historia General del Perú*. Lima: Mosca Azul, pp. 41-62.
1995 “Índice analítico y glosario”. En Juan de Santa Cruz Pachacuti. *Relación de antigüedades de este reino del Perú*. México D.F: FCE, 1995, pp. 133-437.

Araya Espinoza, Alejandra
2006 "El castigo físico: el cuerpo como representación de la persona, un capítulo en la historia de la occidentalización de América, siglos XVI-XVII". *Historia* No 39, Vol. 2, julio-diciembre. Santiago de Chile, pp. 349-367.

Arellano, Ignacio
1991 "La jácara inicial de *Pero Vázquez de Escamilla* de Quevedo". En Ignacio Arellano y Jesús Cañedo (eds.). *Crítica textual y anotación filológica en las obras del Siglo de Oro*. Madrid: Editorial Cantalia.

Arendt, Hannah
1970 *Sobre la violencia*. México D.F: Joaquín Mortiz.
1988 [1963] *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza.
2006 [1963] *Eichmann en Jerusalén*. Barcelona: Debols!llo.

Autores varios
1982 *Nueva Historia General del Perú*. Lima: Mosca Azul.

Ballón Vargas, José Carlos
1999 "El tópico naturalista y los orígenes clásicos del discurso filosófico peruano". En Teodoro Hampe (ed.). *La Tradición Clásica en el Perú Virreinal*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Barragán, Mario E.
2011 *Juicio por la posesión de los indios moyos moyos. Análisis interpretativo del juicio entre Juan Ortíz de Zárate y Cristóbal Barba (AGI, Justicia 1125)*. España: Editorial Académica Española.

Barraza, Sergio
2009 "Apuntes histórico-arqueológicos en torno a la danza de la Huaconada". *Anthropologica*. Año XXVII, Nº 27, diciembre de 2009, pp. 93-121.

Barriga, Irma
2013 *La soga del ahorcado. Ejecuciones, muerte y Más allá en el Perú Borbónico*. Tesis para optar al título de Magíster en Historia. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Bertelli, Sergio
2001 *The King´s Body. Sacred Rituals of Power in Medieval and Early Modern Europe*. Pennsylvania: The Pennsylvania University Press.

Blair Trujillo, Elsa
2009 "Aproximación teórica al concepto de violencia: avatares de una definición". *Política y Cultura.* N° 32.

Bonnett, Diana y Felipe Castañeda (eds.).
2004 *El Nuevo Mundo: problemas y debates*. Bogotá: Universidad de los Andes.

Bourdieu, Pierre
1978 "Capital symbolique et classes sociales". *L'Arc*, N° 72, pp. 13-19.

Burga, Manuel
1982 "La sociedad colonial (1580-1780)". En *Nueva Historia General del Perú*. Lima: Mosca Azul, 1982, pp. 63-105.

Busto, José Antonio del
1981 *La hueste perulera*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
1981 *Perú Incaico*. Lima: Studium.
1984 *La pacificación del Perú*. Lima: Studium.
2001 *Pizarro*. 2 ts. Lima: PetroPerú.

Cahill, David
1999 "Violencia, represión y rebelión en el Sur Andino: la sublevación de Túpac Amaru y sus consecuencias". *Documento de trabajo Nº 105. Serie Historia Nº* 17. Lima: IEP.

Caillavet, Chantal
2005 "Imágenes del cuerpo. Divergencias, convergencias en España y América". En Gregorio Salinero (ed.). *Mezclado y sospechoso*: *movilidad e identidades, España y América (siglos XVI-XVIII)*. Madrid: Casa de Velásquez, pp. 23-42.

Cama TTito, Máximo *et. al.*
2003 *Ritos de competición en los Andes. Luchas y contiendas en el Cuzco*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Cañeque, Alejandro
2004 *The King´s Living Image. The Culture and Politics of Viceregal Power in Colonial Mexico*. Nueva York: Routledge.

Cappa, Ricardo
1890 *Estudios críticos acerca de la dominación española en América.* Madrid: Gregorio del Amo.

CÁRDENAS, José
1998 *La redacción de la Nueva Corónica y Buen gobierno*. Tesis para obtener el título de licenciado en Lingüística. Lima: PUCP.

CASALDUERO, Joaquín Gimeno
1972 *La imagen del monarca en la Castilla del siglo XIV*. Madrid: Selecta.

CASTAÑEDA DELGADO, Paulino
1996 *La teocracia pontifical en las controversias sobre el nuevo mundo*. México D.F: Universidad Autónoma de México.

CASTILLO, Luis Jaime
2000 "The Sacrifice Ceremony. Battles and Death in Mochica Art". En http://www.lindakreft.com/pdf/ceremony.pdf (visualizado el 29 de enero del 2014).
S/f "La gesta del guerrero". Lima: PUCP. Documento en http://sanjosedemoro.pucp.edu.pe/descargas/articulos/La_gesta_del_guerrero.pdf (visualizado el 30 de enero del 2014).

CASTILLO GUZMÁN, Gerardo
1999 "Embriaguez colectiva y sexualidad en los Andes". *Anthropológica*. N° 17, pp. 187-204.

CASTILLO VEGAS, Jesús *et al* (eds.)
1998 *La razón de Estado en España. Siglos XVI-XVII (antología de textos)*. Madrid: Tecnos.

CATTAN, Margueritte
2011 "Los umbrales de la *Instrucción* de Titu Cusi Yupanqui". *Histórica*. Vol. XXXV, t. 2. Lima, pp. 7-44.

CELDRÁN GOMÁRIZ, Pancracio
1995 *Inventario general de insultos*. Madrid: Ediciones del Prado.

CERRÓN PALOMINO, Rodolfo
1991 "El Inca Garcilaso o la lealtad idiomática". *Lexis*.N°15, pp. 133-178.

COE, Sophie D.
2003 [1996] "Los europeos se encuentran con la tradición andina". En Janet Long (coord.). *Conquista y comida. Consecuencias del encuentro de dos mundos*. México D.F: UNAM.

COLOMBRES, Adolfo
2009 *Seres sobrenaturales de la cultura popular argentina*. Buenos Aires: Del Sol.

CONTERA, Carlos
1983 “El perro en la Conquista de las Indias”. *El mundo del perro*. T. IV, Nº 43-44.

CORNEJO POLAR, Antonio
2005 “El comienzo de la heterogeneidad en las literaturas andinas: voz y letra en el *diálogo* de Cajamarca”. *Signos literarios 2*. Julio-Diciembre, pp. 169-236

CORTADA, Juan
1841 *Historia de España*. Barcelona: Brusi.

COTLER, Julio
2005 [1978] *Clases, Estado y Nación en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

COX, Victoria
2011 “La simbología europea en el manuscrito de Guamán Poma: el águila heráldica y las columnas de Hércules”. En *Túpac Yawri. Revista Andina de Estudios Tradicionales*. N° 2, pp. 161-172.

CURÁTOLA, Marco
1989 “Suicidio, holocausto y movimientos religiosos de redención en los Andes (SS. XVI-XVII)”**.** *Anthropológica*. Nº 7, pp. 233-262.

CHAKRABARTRY, Dipesh
1999 “Historia de las minorías, pasados subalternos”. *Historia y grafía*. N° 12. México D.F, pp. 87-111.

CHAMUSSY, Vicent
2013 “Empleo de las armas arrojadizas del área centro-andina: ¿armas de caza o de guerra?”. *Apuntes*. Ecuador: arqueología y diplomacia. 12 de mayo del 2013. En http://arqueologia-diplomacia-ecuador.blogspot.com/2013/05/empleo-de-las-armas-arrojadizas-del.html (visionado el 19 de junio del 2013).

CHANG-RODRÍGUEZ, Raquel
1988 *La apropiación del signo. Tres cronistas indígenas del Perú*. Temple: Center for Latin American Studies-Arizona State University.
1991 *El discurso disidente: ensayos de literatura colonial peruana*. Lima: PUCP.

CHÁVEZ DEL ALIAGA, Nazario
1955-1957 *Cajamarca*. Lima: Leoncio Prado.

Dejo, Juan

1989 *Aproximación al estudio de la identidad andina: Nueva corónica y buen gobierno de Guamán Poma de Ayala: la voz de un Yo andino frente al otro*. Tesis para optar al grado de Bachiller en Historia. Lima: PUCP.

1992 "Vocabulario de voces quechuas que aparecen en el documento". En Titu Cusi Yupanqui. *Instrucción al licenciado Lope García de Castro*. Lima: PUCP, 1992 [1570], pp. 83-84.

Eggers Lan, Conrado

1970 *Violencia y estructuras*. Avellaneda: Búsqueda.

Escobar Hernández, Karla Luzmer

2009 "Proyecto: ¿Del dicho al hecho hay mucho trecho? Los delitos de palabra en los tribunales de Cartagena y Lima, 1500-1700". *Fronteras de la Historia [online]*. N° 14 (Enero-Junio), 2009. En <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=83312041001> (Visualizado el 26 de enero del 2014).

Espinoza, Waldemar

1982 "La sociedad colonial y republicana". En *Nueva Historia General del Perú*. Lima: Mosca Azul.

Estenssoro, Juan Carlos

2003 *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú e Instituto Francés de Estudios Andinos.

Esteve Barba, Francisco

1968 *Crónicas peruanas de interés indígena*. En *Biblioteca de autores españoles*. T. CCIX. Madrid: Atlas, 1968.

Fernández, María Alejandra

1999 "Familias en conflicto: entre el honor y la deshonra". *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Doctor Emilio Ravignani".* Tercera Serie. N° 20. Segundo Semestre, pp. 7-43.

Fernández Herrero, Beatriz

1992 *La utopía de América. Teoría. Leyes. Experimentos*. Barcelona: Anthropos.

Fernández Mosquera, Santiago

2003 "La tempestad en Calderón: del texto a la tabla". En Manfred Tietz (ed.). *Archivum Calderonianum, Tomo 10: Teatro calderoniano sobre el tablado. Calderón y su puesta en escena a través de los siglos. XIII*

Coloquio Anglo-Germano sobre Calderón. Florencia, 10-14 de julio del 2002. Stuttgart: Franz Steiner, pp. 97-128.

Ferraro, Emilia
2004 *Reciprocidad, don y deuda. Formas y relaciones de intercambios en los Andes de Ecuador: la comunidad de Pesillo*. Quito: Abya-Yala.

Fink, Rita
2001 "La cosmología en el dibujo del altar del Quri Kancha según don Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salca Maygua". *Histórica*. Vol. XXV. N° 1. Julio. Lima: PUCP, pp. 9-75.

Fisher, John
2000 *El Perú Borbónico, 1750-1824*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Flores Galindo, Alberto
1991 *La ciudad sumergida. Aristocracia y plebe en Lima, 1760-1830*. Segunda Edición. Lima: Horizonte.
1994 [1986] *Buscando un inca. Identidad y utopía en los Andes*. Lima: Horizonte.
1999 *La tradición autoritaria en el Perú. Violencia y democracia en el Perú*. Lima: APRODEH y SUR.
2010 *In Search of an Inca. Identity and Utopia in the Andes*. Cambridge: Cambridge University Press.

Flórez, Cristina
2010 *Derechos humanos y Medioevo: un hito en la evolución de una idea*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Fossa, Lydia
2006 *Narrativas problemáticas. Los incas bajo la pluma española*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú e Instituto de Estudios Peruanos.

Galtung, Johan
2004 "Violencia, guerra y su impacto. Sobre los efectos visibles e invisibles de la violencia". *Polylog*. Nº 5.

Gil García, Francisco M.
2002 "Donde los muertos no mueren. Culto a los antepasados y reproducción social en el mundo andino. Una discusión orientada a los manejos del tiempo y el espacio". *Anales del Museo de América*. N° 10. Madrid, pp. 59-83.

Giner, Salvador
2008 *Historia del pensamiento social*. Barcelona: Ariel.

GIRARD, René
1998 [1972] *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama.

GISBERT, Teresa
1989 "Función ritual del tejido en el mundo andino y en el Imperio Inca". *IADAP: Revista del Instituto Andino de Artes Populares del Convenio Andres Bello*. N° 11, p. 19-24.

GRUZINSKI, Serge
2000 *El pensamiento mestizo.* Barcelona: Paidos.

GUNTHER, Juan (ed.)
1992 *Jornadas de Lima. Programa de toma de conciencia del Centro Histórico de Lima*. Lima: Patronato de Lima.

HAMPE, Teodoro (comp.)
1999 *La tradición clásica en el Perú virreinal*. Lima: UNMSM.

HANKE, Lewis
1959 *La lucha española por la justicia en la Conquista de América*. Madrid: Aguilar.
1985 [1974] *La humanidad es una. Estudio acerca de la querella que sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos sostuvieron en 1550 Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda*. México D.F: Fondo de Cultura Económica,

HANI, Jean
1998 [1984] *La realeza sagrada, del faraón al cristianísimo rey*. Barcelona: Sophia Perennis.

HARRISON, Regina
1994 [1989] *Signos, cantos y memoria en los Andes*. Biblioteca Abya-Yala, n° 14. Cayambe: Abya-Yala

HERA, Alberto de la
1992 "Dominio español en Indias". En Ismael Sánchez Bello, *et al. Historia del Derecho Indiano*. Madrid: Mapfre.

HERNÁNDEZ, Francisco
2002 *La mujer en el Tahuantinsuyo*. Lima: PUCP.

HOFFER, Joseph
1957 *La ética colonial española en el Siglo de Oro*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica.

HOLGUÍN, Oswaldo
2002 *Poder, corrupción y tortura en el Perú de Felipe II. El Doctor Diego de Salinas*. Lima: Congreso del Perú.

HORKHEIMER, Max y Theodor W. ADORNO
1997 [1947] *La dialéctica de la Ilustración*. Valladolid: Simancas Ediciones

HUERTA, Lorenzo
2001 *Diluvios andinos a través de las fuentes documentales*. Colección Clásicos Peruanos. Lima: PUCP.

HUNTINGTON, Samuel
1972 [1968] *El orden político en las sociedades en cambio*. Buenos Aires: Paidos.

ITIER, César
2013 *Viracocha o el Océano. Naturaleza y funciones de una divinidad inca*. Lima: IFEA.

JÁKFALVI-LEIVA, Susana
1993 "De la voz a la escritura: *La Relación* de Titu Cusi". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. Año XIX. Nº 37, pp. 259-277.

JÁUREGUI, Carlos A.
2008 *Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*. España: Iberoamericana- Vervuert.

JENNINGS, Justin and Brenda J. BOWSER (eds).
2008 *Drink, Power, and Society in the Andes*. Florida: University Press of Florida.

JOHNSON, Lyman L. y Sonya LIPSETT-RIVERA (eds).
1998 *The Faces of Honor. Sex, Shame, and Violence in Colonial Latin America*. Albuquerque: University of New México Press, 1998.

JULIEN, Catherine
2006 "Titu Cusi Yupanqui amenaza declarar la guerra". En Juan Zevallos-Aguilar, Takahiro Kato y Luis Millones (eds.). *Ensayos de cultura virreinal latinoamericana*. Lima: UNMSM, pp. 79-98.

KANT, Inmmanuel
1985 [1795] *La paz perpetua*. Madrid: Tecnos.

KERSFFELD, Daniel
2004 *Georges Sorel, apóstol de la violencia*. Buenos Aires: Del Signo.

Klaiber, Jeffrey (ed.)
1988 *La violencia y crisis de valores en el Perú. Trabajo interdisciplinario.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Koselleck, Reinhart
1993 [1979] *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona.
2001 [2000] *Los estratos del tiempo: estudios sobre la Historia*. Introducción de Elías Palti. Barcelona: Paidós.
2004 [1975] *historia/Historia*. Madrid: Trotta
2012 [2006] *Historia de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Madrid: Trotta.

Koselleck, Reinhart y Hans-Georg Gadamer
1997 [1987] *Historia y Hermenéutica*. Barcelona: Paidós.

Lamana, Gonzalo
2008 *Domination without dominance. Inca-Spanish Encounters in Early Colonial Peru*. Durham & Londres: Duke University Press.

Lempérière, Annick
2004 "La cuestión colonial". *Nuevo Mundo, Mundo Nuevos*. En http://nuevomundo.revues.org/437 (visualizado el 25 de enero del 2014).

Le Goff, Jacques y Jean-Claude Schmitt (eds.)
2003 [1999] *Diccionario razonado del Occidente Medieval*. Madrid: Akal.

Le Moine, Robert
1825 *Histoire de la Première Croisade*. Traducción del francés por José Marín. París: Guizot.

Leyte, Arturo
2005 "¿Violencia o poder en la constitución de la filosofía moderna? *Quaderns de filosofia i ciencia*. Nº 35, pp. 107-117

Limage-Montesinos, Lupita J.
2004 *Conquista y mestizaje en el Tahuantinsuyo. Elementos religiosos y literarios en dos crónicas andinas*. Tesis doctoral. Austin: The University of Texas.

Lisson, Emilio (ed.)
1943 *La iglesia de España en el Perú: colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú, que se encuentran en varios archivos*. 5 vols. Madrid: Católica española.

LOHMANN VILLENA, Guillermo
1941 "El inca Titu Cussi Yupangui y su entrevista con el oidor Matienzo (1565)". *Mercurio Peruano. Revista Mensual de Ciencias Sociales y Letras*. Año XVI, Nº 166 (Enero). Lima.
1971 *Notas sobre la estela de la influencia lascasiana en el Perú*. Madrid: Instituto Nacional de Estudios Jurídicos.
1971 "Perro muerto = engaño, timo. Notas sobre el abolengo literario de una expresión criolla". *Boletín de la Academia Peruana de la Lengua*. Nº 12, pp. 247-256.
1983 "Exponentes del movimiento criticista en el Perú en la época de la Conquista". Revista Española de Antropología Americana. Vol. XIII. Madrid, pp. 143-153.
1999 "Discurso de aceptación". En *Premio Southern Perú. Medalla José de la Riva-Agüero y Osma a la creatividad humana. Ceremonia de Premiación, 1999. Discursos*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

LONG, Janet (coord.)
2003 [1996] *Conquista y comida. Consecuencias del encuentro de dos mundos*. México D.F: UNAM.

LORANDI, Ana María
S/f "Crónica de una Emancipación anunciada. Rebeliones y conflictos en el Perú del siglo XVII". En http://www.fas.harvard.edu/~icop/anamarialorandi.html (visto el 2 de marzo del 2014).

MAC CORMARCK, Sabine
2007 *On The Wings Of Time. Rome, The Incas, Spain and Perú*. Princenton: Princenton University Press.

MAC GREGOR, Felipe (ed.)
1989 [1985] *Siete ensayos sobre la violencia en el Perú*. Lima: Asociación Peruana de Estudios e Investigaciones para la Paz.

MARIÁTEGUI, José Carlos
1992 [1928] *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Amauta.

MARTÍN RUBIO, María del Carmen
2004 [1551] "Introducción". En Juan de Betanzos. *Suma y narración de los Incas*. Edición de María del Carmen Martín Rubio. Madrid: Polifemo, pp. 15-40.

MARTÍNEZ CERECEDA, José Luis
1995 *Autoridades en los Andes. Los atributos del señor*. Lima: PUCP.

2003 "El fracaso de los discursos: el desencuentro de Cajamarca". En Ana María Lorandi, Carmen Salazar-Soler y Nathan Wachtel (comps.). *Los Andes: cincuenta años después. Homenaje a John Murra*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 171-205.

Marx, Carl
2005 [1867] *El Capital*. México: Siglo XXI.

May, Rollo
1974 [1972] *Fuentes para la violencia*. Buenos Aires: Emecé.

Mazzoti, José Antonio
1998 "Indigenismos de ayer: prototipos perdurables del discurso criollo". En Mabel Moraña (ed.). *Indigenismo hacia el fin de milenio. Homenaje a Antonio Cornejo Polar*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, pp. 77-102.

Millones, Luis y Renata Mayer
2012 *La fauna sagrada de Huarochirí*. Lima: IFEA e IEP.

Minguez, Víctor
1995 *Los reyes distantes: imágenes del poder en el México Virreinal*. Castelló de la Plana: Universidad Jaime I.

Miró Quesada, Aurelio
1959 [1609] "Prólogo". Garcilaso de la Vega. *Comentarios reales de los Incas*. Lima: Internacional, pp. VII-LXXXVI.

Mitscherlich, Alexander
1971 [1969] *La idea de la paz y la agresividad humana*. Prólogo de Carlos Castilla del Pino, versión española de Jesús Aguirre. Madrid: Taurus.

Moore, Barrington
1989 *La injusticia: bases sociales de la obediencia y la rebelión*. México D.F: UNAM.

Mora, Carmen de
1992 "Historia y ficción en la *Florida del Inca*". En Sonia Rose (ed.). *4 Foro Hispánico. Discurso Colonial Hispanoamericano*. Amsterdan: Rodopi, pp. 51-66.

Muro Orejón, Antonio
1989 *Lecciones de Historia del Derecho Indiano*. México D.F: Porrúa.

Muro Romero, Fernando
1982 “La reforma del pacto colonial en Indias. Notas sobre instituciones de gobierno y sociedad en el siglo XVII” *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*. N° 19, pp. 47-68.

Murra, John V.
1978 *La organización económica del Estado Inca*. Madrid: Siglo XXI.
1989 [1978] *La organización económica del Estado Inca*. Madrid: Siglo XXI.
2002 “El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas”. En John V. Murra. *El mundo andino. Población, medio ambiente y economía*. Lima: IEP, pp. 85-125.

No, Song
2005 “La heterogeneidad suturada: Titu Cusi Yupanqui”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. Año XXI, N° 62, pp. 85-96.

Nogales Rincón, David
2006 “Los espejos de príncipes en Castilla (siglos XIII-XV): un modelo literario de la realeza bajomedieval”. *Medievalismo. Revista de Sociedad Española de Estudios Medievales*. N° 16, pp. 9-39. En: http://revistas.um.es/medievalismo/article/view/50931 (visualizado el 29 de enero del 2014).

Oliveto, L. Guillermina y Paula C. Zagalsky
2010 “De nominaciones y estereotipos: los chiriguanos y los moyos moyos, dos casos de la frontera oriental de Charcas en el siglo XVI”. *Bibliographica americana*. N° 6, setiembre.

O´Phelan, Scarlet
1988 [1985] *Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia 1700-1783*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”.
1995 *La Gran Rebelión en los Andes. De Túpac Amaru a Túpac Catari*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”.

Ortega, Francisco A.
2004 “La opacidad o lo que ocurre con la Historia en el ámbito colonial: *La Ynstrución y Relación* de Titu Cusi Yupanqui (1570)”. En Diana Bonnett y Felipe Castañeda (eds.). *El Nuevo Mundo: problemas y debates*. Bogotá: Universidad de los Andes, pp. 155-202.

Ossio, Juan
2008 *En busca del orden perdido. La idea de Historia en Felipe Guamán Poma de Ayala*. Lima: PUCP.

Pacheco, Joaquín y Francisco de Cárdenas
1864 *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas en América y Oceanía sacados, en su mayor parte del Real Archivo de Indias*. Madrid: Quiroz.

Paredes Candía, Antonio
1991 *La danza folklórica en Bolivia*. La Paz: Popular.

Parkerson, Phillip T.
1983 "The Inca Coca Monopoly: Fact or Legal Fiction?" *Proceedings Of The American Philosophical Society*. Vol. 127, Nº 1, 1983.

Parssinen, Martti
2003 [1992] *Tawantinsuyu*. *El Estado inca y su organización política*. Lima: PUCP.

Patterson, Orlando
1993 [1991] *La libertad en la construcción de la cultura occidental*. Santiago de Chile: Andrés Bello.

Paz, Octavio
1992 [1982] *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*. México D.F: FCE.

Pease G.Y., Franklin
1972 *Los últimos incas del Cusco*. Lima: Villanueva
1989 "Ritual y conquista incaica". *Boletín del Instituto Riva-Agüero del Perú*. Nº 16. Lima, pp. 13-20.
1991 *Los últimos incas del Cuzco*. Madrid: Alianza Editorial.
1995 *Las crónicas y los Andes*. México: FCE.
1999 *Curacas, reciprocidad y riqueza*. Lima: PUCP.
2003 [1991] *Los incas. Una Introducción*. Lima: PUCP.

Pereña, Luciano
1992 *La idea de justicia en la conquista de América*. Madrid: Mapfre.

Pérez Cantó, María Pilar
1996 *El buen gobierno de don Felipe Guamán Poma de Ayala*. Quito: Abya-Yala

Pérez de Tudela Bueso, Juan (ed.)
1964 *Documentos relativos a don Pedro de la Gasca y a Gonzalo Pizarro*. Tomo XXI. Vol. II. Madrid: Real Academia de la Historia.

Pezzuto, Marcela
2006 “Una lectura de la tradición humanista en el discurso de *Nueva corónica y buen gobierno* de Felipe Guamán Poma de Ayala”. *Moenia*. N° 12, pp. 225-241.

Phillips, John
2008 [1987] *Cómo entender e interpretar La Biblia. Una introducción a la hermenéutica*. Michigan: Portavoz.

Piqueras, Ricardo
2005 “Los perros de la guerra o el *canibalismo canino* en la conquista”. *Boletín americanista*. Nº 55-57, pp. 186-202.

Polanyi, Karl
2003 [1957] *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. México D.F.

Polo, Luis Felipe
2011 *Fundamentos filosóficos de los Derechos Humanos*. Lima: Universidad San Ignacio de Loyola.

Porras, Raúl
1951 *Crónicas perdidas, presuntas y olvidadas sobre la Conquista del Perú*. Lima: Biblioteca de la Sociedad Peruana de Historia.

Prescott, William H.
1853 *Historia de la Conquista del Perú*. Tercera Edición. Madrid: Gaspar y Roig.

Puente Brunke, José de la
2006 “Codicia y bien público: los ministros de la Audiencia en la Lima seiscentista”. *Revista de Indias*. Vol. LXVI. N° 236, 2006, pp. 133-148.

Puente Luna, José Carlos de la
2008 “Cuando *el punto de vista nativo* no es el punto de vista de los nativos: Felipe Guaman Poma de Ayala y la apropiación de tierras en el Perú colonial”. *Bulletin de l’ Institut Français d’ Études Andines*. Tomo 37, N°. 1, pp. 123-149, 2008; “Felipe Guamán Poma de Ayala: administrador de bienes de comunidad”. *Revista andina*. N° 47, pp. 9-52.

Quezada Macchiavello, Óscar
2008 “Vectores fóricos y dimensiones tensivas en el *Manuscrito de Huarochirí*”. *Rituales y mitologías*. *Tópicos del Seminario*. N° 20, julio-diciembre, pp. 71-111.

QUISPE-AGNOLI, Rocío
2006 *La fe andina en la escritura: resistencia e identidad en la obra de Guamán Poma*. Lima: U.N.M.S.M.

RAMÍREZ, Susan
2002 *El mundo al revés. Contactos y conflictos transculturales en el Perú del siglo XVI*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

REGALADO, Liliana
1981 "La relación de Titu Cusi Yupanqui. Valor de un testimonio tardío". *Histórica***.** Vol. V, Nº 1 (julio), 1981, pp. 45-61.
1988 "Aproximación histórica a la crisis de valores y la violencia durante el siglo XVI". En Jeffrey Klaiber (ed.). *La violencia y crisis de valores en el Perú. Trabajo interdisciplinario.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 149-174.
1992 *Religión y evangelización en Vilcabamba, 1572-1602*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
1996 *Sucesión incaica*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

RENARD CASEVITZ, F.M.; T.H. SAIGNES y A.C. TAYLOR
1988 *Al este de los Andes. Relaciones entre las sociedades amazónicas y andinas entre los siglos XV y XVII*. Lima: IFEA.

RENWICK, Ricardo
1997 "El proyecto de investigación *Escritura de impronta oral en la historiografía colonial de Hispanoamérica (1500-1615)* (Universidad de Friburgo). Fundamentos teóricos y metodología". *Lexis*. Vol. XXI. Nº 1, pp. 17-52.

REYNA, Iván R.
2010 *El encuentro de Cajamarca*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

RODRÍGUEZ GARRIDO, José Antonio
1995 "La identidad del enunciador en los *Comentarios reales*". *Revista Iberoamericana*. N° 172-173, Julio-Diciembre, pp. 371-383.

ROSE, Sonia (ed.).
1992 *4 Foro Hispánico. Discurso Colonial Hispanoamericano*. Amsterdan: Rodopi.

ROSTWOROWSKI, María
1992 [1988] *Historia del Tahuantinsuyo*. Lima: IEP.
2005 *Ensayos de historia andina: élites, etnias y recursos*. En Obras completas N° 5. Lima: IEP.

RUBINA, Celia

1989 *Estructura significativa del relato mítico e identidad cultural andina en: una tradición sobre Cuniraya Huiracocha*. Tesis de Bachillerato. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

1992 "La petrificación en el *Manuscrito* de Huarochirí". *Mester*. Vol. XXI. N°2.

RUCQUOI, Adeline y Hugo O. BIZZARRI

2005 "Los Espejos de Príncipes en Castilla: entre Oriente y Occidente". *Cuadernos de Historia de España*. Vol. 79, N° 1. En http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S0325-11952005000100001&script=sci_arttext (visualizado el 29 de enero del 2014).

Salles-Reese, Verónica

1995 "*Yo Don Joan de Santacruz Pachacuti, Yamqui Salcamaygua... Digo*". *Revista Iberoamericana*. Vol. LXI, Núm. 170-171, Enero-Junio, pp. 107-118.

SÁNCHEZ-CONCHA BARRIOS, Rafael

1999 "La tradición política y el concepto de *cuerpo de república* en el Virreinato". En Teodoro Hampe (comp.) *La tradición clásica en el Perú virreinal*. Lima: UNMSM, 101-114.

SÁNCHEZ HERRERO, José

2008 *Historia de la Iglesia en España e Hispanoamérica. Desde sus inicios hasta el siglo XXI*. Madrid: Silex.

SARABIA VIEJO, María Justina

1986 *Francisco de Toledo. Disposiciones gubernativas para el Virreinato del Perú*. 1575-1580. Madrid: C.S.I.C.

SECO, Manuel

1987 "El Tesoro de Covarrubias". *Estudios de lexicografía española*. Madrid: Paraninfo, pp. 97-110.

SEN, Amartya

2007 *Identidad y violencia. La ilusión del destino*. Buenos Aires: Katz.

SERNA ARNAIZ, Mercedes

2009 "Pensamiento medieval y renacentista en el Inca Garcilaso de la Vega". *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*, 2009. En http://www.cervantesvirtual.com/obra/pensamiento-medieval-y-renacentista-en-el-inca-garcilaso-de-la-vega-0/ (visualizado el 14 de febrero del 2014).

Shady, Ruth

1997 *La ciudad sagrada de Caral-Supe en los albores de la civilización en el Perú*. Lima: UNMSM.

Sorel, George

1973 [1906] *Reflexiones sobre la violencia*. Buenos Aires: La Pléyade.

Souffez, Marie France

1985 "El simbolismo del piojo en el mundo andino. Boceto filológico". *Anthropologica*. Vol 3, N° 3, pp. 171-202.

1986 "Los piojos en el mundo pre-hispánico, según algunos documentos de los siglos XVI y XVII y unas representaciones en ceramios mochicas". *Anthropologica*. Vol. 4, N° 4, pp. 155-187

Spalding, Karen

1974 *De indio a campesino. Cambios en la estructura social del Perú colonial*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

2011 "Los Derechos Humanos, el Estado colonial y la condición de los indios en el Perú del siglo XVI". En Claudia Rosas (ed.). *Nosotros también somos peruanos*. La marginación en el Perú, siglos XVI a XXI. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2011, pp. 41-64.

Stern, Steve (ed.)

1990 *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes. Siglos XVIII-XX*. Lima: IEP.

Szeminski, Jan

1993 *La utopia tupamarista*. Lima: PUCP.

Tauro del Pino, Alberto

2001 [1993] *Enciclopedia ilustrada del Perú*. 17 vols. Lima: El Comercio.

Taylor, Gerald

1987 [1608] *Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVII*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos e Instituto Francés de Estudios Andinos.

2000 *Camac, camay y camasca. Y otros ensayos sobre Huarochirí y Yauyos*. Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas.

Terricabras, Josep – María

1994 *Diccionario de filosofía*. Vol. 4. Barcelona: Ariel.

Thompson, E.P

1971 "The Moral Economy of the English Croad in the Eigteenth Century". *Past and Present*. Nº 50, pp. 76-136.

Tietz, Manfred (ed.)
2003 *Archivum Calderonianum, Tomo 10: Teatro calderoniano sobre el tablado. Calderón y su puesta en escena a través de los siglos. XIII Coloquio Anglo-Germano sobre Calderón. Florencia, 10-14 de julio del 2002*. Stuttgart: Franz Steiner.

Tódorov, Tzvetan
1998 [1982] *La conquista de América: el problema del otro. Madrid: Siglo XXI.*

Torre, Luz María de la y Carlos Sandoval Peralta
2004 *La reciprocidad en el mundo andino. El caso del pueblo de Otavalo*. Quito: Abya-Yala.

Torres Arancivia, Eduardo
2000 "Una aproximación a la guerra en los Andes: el final de la expansión incaica y el tiempo de Huayna Capac". *Boletín del Instituto Riva-Agüero*. Nº 27, Lima, pp. 393-436.
2006 *Corte de Virreyes. El entorno del poder en el Perú del siglo XVII*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
2006 "La imagen del rey en un siglo de rebeliones. Poder, buen gobierno y tiranía en el Perú Borbónico". *Diálogos* (Lima). N° 4, pp. 107-134.
2007 "El problema historiográfico de la corrupción en el Antiguo Régimen: una tentativa de solución". *Summa Humanitatis. Revista electrónica interdisciplinaria del Departamento de Humanidades de la PUCP*. Vol. 1, N° 0, 2007. En http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/summa_humanitatis/article/view/2284 (visto el 11 de enero del 2013).
2007 *Buscando un rey. El autoritarismo en la Historia del Perú. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2007, pp. 88-92.*
2010 *El acorde perdido. Ensayos sobre la experiencia musical desde el Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
2012 "De Cortés a Enríquez y de Pizarro a Toledo. Breve análisis comparativo del asentamiento del poder virreinal en la Nueva España y el Perú (Siglo XVI)". En Margarita Guerra Martinière y Rafael Sánchez-Concha Barrios (eds). *Homenaje a José Antonio del Busto Duthurburu*. Lima: Fondo Editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú, t. II, pp. 847-868.
2014 [2006] *Corte de Virreyes. El entorno del poder en el Perú del siglo XVII*. Segunda edición. Lima: Instituto Riva-Agüero del Perú.

Urbano, Henrique
1991 "Poder y violencia en los Andes. Apuntes para un debate". En Henrique Urbano (ed.). *Poder y violencia en los Andes*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", pp. 7-32.

Urbano, Henrique (ed.).
1991 *Poder y violencia en los Andes*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas".

Urteaga, Horacio y Carlos A. Romero (eds).
1916 *Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú*. Primera Serie, Tomo I. Lima.

Vaíllo, Carlos
1982 "El mundo al revés en la poesía satírica de Quevedo". Centro Virtual Cervantes. En http://cvc.cervantes.es/literatura/quevedo_critica/satiras/vaillo.htm (consultado el 30 de enero del 2014).

Valbuena Briones, Ángel
1989 "El mito de Pandora en Calderón". *Thesaurus. Boletín del Instituto Caro y Cuervo.* XLIV, N° 1, pp. 64-82.

Vargas Ugarte, Rubén
1971 *Historia General del Perú. El descubrimiento y la conquista*. Lima: Milla Batres. Tomo I.

Varner, John y Jeanette Varner
1983 *Dogs of the conquest*. Norman: University of Ocklahoma Press.

Vega Cernuda, Miguel A.
2004 "Lenguas, farautes y traducciones en el encuentro de dos mundos. Apuntes para la Historia de la comunicación lingüística en la época de los descubrimientos en la América protohispana". *Hieronymus Complutensis. El mundo de la traducción*. N° 11, pp. 81-110.

Vernant, Jean-Pierre
2002 [1996] *Entre mito y política*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Vigo, Alejandro G.
2002 "Hans-Georg Gadamer y la filosofía hermenéutica: la comprensión como ideal y tarea". *Estudios Públicos,* 87, pp. 235-249.

Visconti, Marcos
1847 *Narración histórica sacada de las crónicas del siglo XIV*. Traducción al italiano de Tomás Grossi. Traducción anónima al castellano. Barcelona: Olivares.

Vivó de Undabarrena, Enrique
2001 "*Urumque Ius*. Guerra, tregua y paz en el Derecho Medieval". *Boletín de la Facultad de Derecho*. N° 17, pp. 163-205.

Wachtel, Nathan
1976 [1971] *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Madrid: Alianza Editorial.

Walker, Charles
1991 "La violencia y el sistema legal: los indios y el estado en el Cusco después de la rebelión de Tupac Amaru". En Mirko Lauer (ed.). *Poder y violencia en los Andes*. Cuzco: CBC.

Weber, Max
1919 *La política como vocación,* 1919. En http://www.scribd.com/doc/16456923/Weber-Max-La-politica-como-vocacion-1919 (visualizado el 6 de marzo del 2014).

Yáñez del Pozo, José
2002 *Yanantin: la filosofía dialógica intercultural del* Manuscrito de Huarochirí. Quito: Abya-Yala.

Zanelli, Carmela
1989 *El ciclo mítico de Pariacaca: análisis en lingüística del discurso*. Tesis de Bachillerato. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
2006 "De Cajamarca a Huarina: imágenes conflictivas de la escritura en tres textos coloniales". *Boletín del Instituto Riva Agüero del Perú*. N° 33, pp. 89-107.
2011 "Los *antis*. La amazonía como frontera y mundo desconocido en dos fuentes coloniales". *Summa Humanitatis. Revista electrónica del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú*. Vol. 5, n° 2.

Zavala, Silvio
1944 *Ensayos sobre la colonización española en América*. Buenos Aires: Emecé Editores, S. A.
1971 *Las instituciones jurídicas en la Conquista de América*. México D.F: Editorial Porrua.

Zevallos-Aguilar, Juan; Takahiro Kato y Luis Millones (eds.).
2006 *Ensayos de cultura virreinal latinoamericana*. Lima: UNMSM.

Ziótkowski, Mariuz
1996 *La guerra de los wawquis. Los objetivos y mecanismos de la rivalidad dentro de la elite inca, siglos XV-XVI*. Quito: Abya-Yala.

Zorrilla, Marcelo Gabriel
2006 "El acta del Requerimiento y la Guerra Justa". *Revista del Notariado*. Colegio de Escribanos de la Ciudad de Buenos Aires, nº 885, Julio-Septiembre, pp. 247-255.

Zuidema, Tom
2002 "El espacio y el tiempo según Murúa y Guamán Poma". En Javier Flórez Espinoza (ed.). *El hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease G.Y*. 2 tomos. Lima: PUCP, 2002, II, pp. 639-652.


ISBN: 978-9972-832-84-0